

EDITORIAL TROTTA

Cristóbal Holzapfel

Crítica de la razón lúdica

## Crítica de la razón lúdica

Según Leibniz, el *principio de razón suficiente* no sólo rige el universo íntegro, y por tanto, el conocimiento y la ciencia, sino que también las acciones humanas se ven determinadas por razones suficientes específicamente existenciales, morales, políticas...

Estamos determinados hasta tal punto, que acabamos pareciéndonos al topo de Kafka, preso de las preocupaciones y de su afán de seguridad.

Pero la interpretación que Heidegger hace sobre este tema nos muestra que el principio de razón suficiente puede regir absolutamente todo porque carece de razón en sí mismo: es *un fundamento sin fundamento*, lo cual nos conduce a la noción de *juego del ser*.

Atendiendo a sus límites, podemos concebir la razón como algo lúdico. El juego se da *sin porqué*, y por ellos supone un espacio de suspensión de la razón suficiente.

Con el fin de profundizar en la dimensión lúdica de la existencia humana, Roger Caillois nos propone una reveladora filosofía del juego. Hay algunos juegos como los de *agon* (competencia), en los que la razón suficiente encuentra un lugar apropiado para reproducirse. Esto nos explicaría cómo hemos llegado a constituir una sociedad tan competitiva. Pero hay otros juegos, como los de *alea* (azar o suerte), *mimicry* (simulacro, imitación) o *ilinx* (vértigo, como el que se da en las acrobacias, el circo, el toreo), en los que lo lúdico se mantiene más propiamente en su *sin porqué*.

Baudrillard, Deleuze, Borges y Dostoyevski abordarán también el tema del juego desde sus respectivos enfoques.

Crítica de la razón lúdica

Cristóbal Holzapfel

E D I T O R I A L T R O T T A

Este libro es fruto de dos Proyectos FONDECYT:

1. N.º 1000651, «En torno al *esclarecimiento existencial* de Karl Jaspers» (1999). Investigador Responsable: C. Holzapfel.

2. N.º 1010971 (en curso), «Razón de ser. Un estudio sobre la razón suficiente y sus alcances en la interpretación heideggeriana de Leibniz» (2001-2003). Investigador Responsable: Jorge Acevedo; Co-investigador: C. Holzapfel.

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Filosofía**

© Editorial Trotta, S.A., 2003  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [trotta@infonet.es](mailto:trotta@infonet.es)  
<http://www.trotta.es>

© Cristóbal Holzapfel, 2003

ISBN: 84-8164-593-1  
Depósito Legal: M-8.256-2003

Impresión  
Marfa Impresión, S.L.

## ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES  
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA  
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

*"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",*

—Thomas Jefferson



**Para otras publicaciones visite**

[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

[lecturasinegoismo@gmail.com](mailto:lecturasinegoismo@gmail.com)

Referencia: 3978

## ÍNDICE

Invitación .....	11
Aproximación .....	17
1. El principio de razón suficiente .....	25
1.1. Del fundamento al <i>fundamento-sin fundamento</i> .....	25
1.2. El salto y el juego .....	45
2. Estadio existencial de la razón suficiente .....	53
2.1. El juego y la razón suficiente .....	69
Excurso: El doble nivel lúdico .....	88
2.2. La historia como historia del juego .....	89
2.2.1. La historia atravesada por el <i>alea</i> .....	91
Excurso I: Apuntes sobre <i>La lotería en Babilonia</i> de Borges ....	96
Excurso II: Apuntes sobre el juego en Baudrillard .....	102
Excurso III: Apuntes sobre <i>El jugador</i> de Dostoyevski .....	111
Excurso IV: Apuntes sobre el juego y el arte en Deleuze .....	115
2.2.2. La sociedad de <i>mimicry-ilinx</i> .....	120
Excurso: <i>Quesalid</i> según Lévi-Strauss (un caso límite entre simu- lacro y competencia) .....	122
2.2.3. Tránsito de la sociedad de <i>mimicry-ilinx</i> a la de <i>agon-alea</i> .....	128
2.3. La razón suficiente y el topo de Kafka .....	134
Excurso: La paradoja del híbrido «razón lúdica» .....	136
2.4. Razón y libertad a la luz de Karl Jaspers .....	145
2.4.1. Planificación, técnica y trabajo .....	146
2.4.2. Esquemas del yo y desafío de ser <i>yo-mismo</i> .....	153
2.4.3. La libertad como don del ser .....	163
2.5. Para una «ética del juego» .....	172
Anexo. La razón suficiente: de Leibniz a Schopenhauer: <i>Sandra Ba-     quedano</i> .....	179
<i>Bibliografía</i> .....	187





## AGRADECIMIENTOS

La publicación de este libro ha sido posible gracias al generoso aporte de las siguientes Instituciones y Universidades y el apoyo decidido de sus respectivos Rectores:

Universidad Andrés Bello, Consejo Editorial, presidido por el Rector: Sr. Juan Antonio Guzmán.

Universidad de Los Lagos, Rector: Sr. Raúl Aguilar.

Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile, Rector: Sr. Carlos Amtmann.

Agradezco con el amor de siempre a Militza por la constante discusión del texto conmigo.

Agradezco muy cordialmente a los alumnos del Curso sobre la razón suficiente que dictara en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile en el segundo semestre de 2001: Manuel Rodríguez, Manuel Pérez, Cristián de Bravo, Juan Enrique Abadie, Maximiliano Jarpa, Julio Díaz, Álvaro Pizarro, Jaime Retamal, Javier Kasahara, Rubén Jerez, Francisco Vega, Hernán Cortéz, Paulo Román, por sus valiosas contribuciones.

Entre ellos agradezco muy especialmente a Sandra Baquedano, cuyo trabajo final sobre la razón suficiente en Leibniz y Schopenhauer aceptó muy gentilmente incluir en la presente obra.

*En recuerdo de Jorge Millas,  
maestro y amigo*

«Nada necesita el hombre más que una finalidad  
para su actuar “sin finalidad”».

«A partir del juego se llegó a la seriedad»

Eugen Fink, *Fenómenos fundamentales  
de la existencia humana*

«[...] el hombre es, en el fondo más oculto de su esen-  
cia [...] como la rosa, sin por qué»

Martin Heidegger, *El principio de razón*

«Así como un mono que retoza en el bosque agarra  
una rama y la abandona en seguida para volver a  
aferrarse de otra, y a muchas más después, así tam-  
bién, oh, discípulos, eso que denomináis pensamien-  
to, conocimiento, se forma y disuelve sin cesar».

Buddha

## INVITACIÓN

### 1

Camino por la calle, no hay nadie, es domingo y es tiempo de vacaciones.

De pronto me acuerdo de un amigo de otro tiempo que vive por aquí cerca y al que podría hacerle una visita. Sé el nombre de su calle, pero no recuerdo dónde queda. Han pasado varios años y no lo he visto desde entonces. Como no hay nadie en derredor, toco el timbre de una casa.

Una señora abre la puerta y se adelanta muy cautelosa hasta el portón. Ya en su cara seria y preocupada se desdibuja un estar dominada por las *razones* que expliquen *suficientemente*: ¿quién soy?, ¿qué quiero?, ¿por qué toco el timbre de su casa?, ¿soy confiable?

Ahora bien, yo mismo y el hombre moderno somos como esta señora, y existimos en todo momento en el mundo de la *razón suficiente* de por qué esto y lo demás, sin que nada pueda escapar a ello.

Leibniz formula expresamente el *principio de razón suficiente* con un alcance universal, que no admite ninguna excepción. Él advierte con notable lucidez cómo todos los fenómenos se rigen por este principio según el cual hay una o múltiples razones para que sean como son y se comporten como se comportan.

Mas, lo que no pensó Leibniz viene a ser lo crucial en la interpretación de Martin Heidegger del mencionado principio, a saber, su posibilidad de suspensión. Más aún, lo más radical recién lo descubrimos ni más ni menos en la suspensión de este principio.

Por nuestra parte, nosotros exploraremos la razón suficiente en lo que estimamos son fundamentalmente tres estadios:

1. *Estadio ontológico* que se explicita en la formulación leibniziana.

2. *Estadio epistemológico*, también explicitado por Leibniz, y que hace referencia a que el conocimiento consiste en un «volver» (*reddere*) a dar la razón suficiente o fundamento a lo que de por sí lo tiene; por ejemplo, al describir y explicar la demarcación de territorio de una especie animal, esa descripción y explicación no «crea» la razón suficiente del fenómeno en cuestión, sino que la *vuelve* a dar a él, que está de antemano (y ontológicamente) regido por ella.

3. *Estadio existencial*, que tiene que ver con el hecho de que el hombre en todo lo que hace y deja de hacer o se apoya en una *razón suficiente* ya establecida para ello o es él mismo quien la *da*.

Nos centraremos especialmente en este «estadio existencial» y lo que más nos ha de interesar al respecto son las experiencias de suspensión de la razón suficiente, *verbi gratiae*: en el juego, en la fiesta, en el arte, en la mística, pero también, como veremos, en experiencias llanas y simples como el sentarnos sobre una roca en la cima de una montaña y entregarnos a la contemplación del paisaje, vale decir, en todas aquellas experiencias en las que lo Otro —el ser, Dios, la naturaleza, o una cosa particular como un río, la belleza de una mujer, el paisaje— se apodera de mí.

El mundo es, desde esta mirada, el ensamblaje entre razón suficiente en todos sus estadios y las posibilidades de su suspensión.

Y no necesariamente hay ruptura o escisión entre ambos. Ellos pueden entrar en alguna armonía, así como nuestro escalador que, seguramente, ha tenido que apegarse a múltiples razones suficientes para preparar el ascenso a la montaña —la concentración en cada paso, en la dirección del sendero más adecuado, en el medir su resistencia con suma precisión— y que, finalmente, al «hacer cumbre», pone en suspenso las variadas y complejas razones suficientes para entregarse a la contemplación del paisaje.

Ésta es, pues, la cuestión a la que invito al lector a tomar cabalmente en consideración: que el mundo lo vivimos como razón suficiente y suspensión de ella. Doquiera que dirijamos nuestra vista, esto es así.

A modo de campo de verificación, abramos el diario de un día cualquiera y cojamos al azar cartas, noticias, artículos, aclaraciones, declaraciones.

Por ejemplo, en el diario *El Mercurio* del domingo 27 de enero de 2002 escogemos algunos botones de muestra:

1. En el artículo de la portada de la revista *Artes y Letras* titulado «Psiquiatría. La depresión bipolar. El peligro de una moda», tenemos ante nosotros un discurso de razón suficiente de un estadio epistemológico:

Según el doctor Sergio Peña y Lillo, asistimos en la actualidad a un avance tan extraordinario de la psiquiatría, empujada por la aparición no menos espectacular de una nueva generación de fármacos de gran eficacia, que él no duda de calificar a dicha especialidad como aquella que hoy ofrece las mejorías más rápidas y espectaculares de toda la medicina. Desde esa certeza, Peña y Lillo ha venido defendiendo públicamente y con tenacidad una postura en contra de las psicoterapias como vehículo idóneo para la sanación de un cuadro depresivo. En su argumentación, la enfermedad depresiva uni o bipolar sería clínicamente un trastorno biológico sin ninguna vinculación con conflictos intrapsíquicos derivados de experiencias emotivo-traumáticas-infantiles. De ahí que él postula que la única terapia efectiva para el tratamiento de este diagnóstico sea la farmacoterapia (E 1).

Como réplica, Marco Antonio de la Parra critica esta visión unilateral y hace valer el arte de la palabra en la curación del enfermo:

En el idioma está la historia de un pueblo, su idea de madre, padre, futuro, pasado, niño, porvenir, esperanza, desgracia, dios, infierno, pecado, gracia y castigo. La palabra es presencia, acción, representación. / El psicoterapeuta, el curador que habla, el que con las palabras sana la mente, debe ser un filólogo preciso, un conocedor tanto de sus propias falencias como de las del paciente, sabedor de que es la resonancia mutua la que cura, así como la que puede enfermar (E 2).

2. Pero, así como el discurso científico está íntegramente animado por dar con la verdadera razón suficiente de un fenómeno, como pueden ser las depresiones bipolares, hay otros discursos en los que nítidamente se perfila la razón suficiente en su estadio existencial y, en particular, moral, en cuanto que se trata de darle un

fundamento al actuar de cierta forma, como de un apego a principios. En una carta del escritor Jorge Edwards al director del Diario se lee:

En los días de la muerte de Camilo José Cela me encontraba de vacaciones, fuera del alcance de teléfonos y no hice declaración alguna sobre el tema. Por eso me extrañó mucho encontrar en la página de actividad cultural del día viernes 18, bajo el título «Reacciones de autores chilenos», un largo párrafo acerca de la supuesta reacción mía. Ahí se supone que me sentí agraviado por el hecho de que Cela votara por Francisco Umbral y no por mí en la reunión del jurado del Premio Cervantes (A 2).

En seguida desmiente que esto sea así, justificando plenamente que Cela haya votado en esa ocasión por su «discípulo y viejo compañero de vida literaria», y termina diciendo:

Los lectores de la página cultural del viernes 18 habrán pensado que mi reacción fue mezquina, además de tonta, pero la verdad es que sentí mucho su muerte y que mi primera y real reacción consistió en buscar libros suyos en mi biblioteca para releerlos.

3. Pero, así como éste es un contundente discurso de razón suficiente, de justificación y de aclaración, sostenido en principios morales de la convivencia, encontramos también un discurso irónico en el que la razón suficiente es llevada a un extremo que se aparta de esos códigos: el articulista Esteban Cabezas comenta el libro de She-lag y Jo *Notas de cocina de Leonardo Da Vinci. La afición desconocida de un genio*, en el que se incluye unas «Maneras de mesa» (acerca de cómo comportarse en la mesa), donde describe Leonardo lo que sigue:

De la manera correcta de sentar a un asesino a la mesa: Si hay un asesinato planeado para la comida, entonces lo más decoroso es que el asesino tome asiento junto a aquel que será objeto de su arte (y que se sitúe a la izquierda o a la derecha de esa persona dependerá del método del asesino), pues de esta forma no interrumpirá tanto la conversación si la realización de este hecho se limita a una zona pequeña [...] Después de que el cadáver (y las manchas de sangre, de haberlas) haya sido retirado por los servidores, es costumbre que el asesino también se retire de la mesa, pues su presencia en ocasiones puede perturbar las digestiones de las personas que se encuentren sentadas a su lado (E 6).

4. Y hay otros discursos, como pueden ser los del arte, en los que podemos presumir que está en juego más bien el suspender, el vacar de la razón suficiente, como lo que encontramos en el artículo de Enrique Lafourcade:

Recibo una cordial carta de un lector, Ricardo Ojeda. En ella me incluye curiosas informaciones sobre el artista de nuestro tiempo: «Londres, diciembre 10. El artista minimalista Martín Creed ganó esta noche, con una obra que consiste en una habitación vacía, el prestigioso Premio Turner de arte contemporáneo, que le entregó la diva del pop Madonna en el Museo Tate Britain de Londres. Creed (Creed o no), de 33 años, ha obtenido este galardón, dotado de 28.000 dólares, con una polémica instalación formada por una habitación vacía y una serie de luces que se apagan y se encienden cada cinco segundos y que se titula “Las luces apagándose y encendiéndose”» (D 23).

Como decíamos más arriba, podemos ver esta instalación como un espacio de suspensión de la razón suficiente, como que el artista quiere decirnos tal vez que así como el mundo se enciende, se puede apagar en cualquier momento, pero luego vuelve otra vez a encenderse; o tal vez hay aquí una alusión a un sentido del mundo que se oculta, y que al encender la luz se revela en su ausencia (al modo de la habitación vacía). Pero, como ocurre en general con el arte actual, somos eyectados a un sinfín de interpretaciones posibles y el asunto es al final tan sólo si la obra nos subyuga o no.

## 3

*Si hay sol, si llueve, si hay neblina, si cae rocío, si es otoño, si nos visita próximamente un cometa, si los objetos están pegados al planeta Tierra y no salen volando al espacio, si hay vida en este planeta, si los pulpos secretan tinta, si el pavo real macho abre su rueda en el cortejo erótico, si el reventar de las olas del mar genera espuma, si el aceite no se mezcla con el agua, si los perros aúllan con el ulular de las sirenas, si hay gaviotas en el Río Mapocho de Santiago, si los cóndores pliegan sus alas y caen a gran velocidad sobre sus presas, si la cigarra hace un chicharreo con el restregar de sus patas, si los pelícanos vuelan en formación, si el extracto de amapola provoca estados narcóticos, si el encantamiento de la Loreley hacía que los marineros naufragaran en el Rin, si el número  $\pi$  es el resultado de la división de la circunferencia por el diámetro, si las abejas graban en su campo vi-*

*sual las posiciones del sol, si el cristalino es un músculo elástico que actúa como lente, si Paris entre Atenea, Hera y Afrodita escoge a esta última, si la disminución de los intereses bancarios trae una disminución de la cesantía, si en la Antártica se están formando lagunas, si el papel se quema a 451 grados Fahrenheit, si truena, si hay un tsunami, si están dadas las condiciones para la paz en el Ulster, si «Dalai Lama» significa «océano (de la sabiduría)»... todo ello obedece a una razón suficiente.*



## APROXIMACIÓN

### 1

Iniciemos nuestro derrotero con la siguiente fórmula orientadora: «El hombre es el buscador de sentido».

Por supuesto ello nos lanza de inmediato a la pregunta acerca de lo que sea el sentido, cuestión que ha preocupado a la filosofía contemporánea, tanto al existencialismo como a la semiótica. El sentido involucra tanto una dimensión existencial como lingüística.

Se trata además de aquellas preguntas filosóficas —¿qué es el sentido?— que más perplejos e incluso más enmudecidos nos dejan. Parece en principio una cuestión peliaguda y por lo mismo inabordable.

Una de las teorías del sentido más convincentes que he podido conocer es la de Wilhelm Weischedel y que desarrolla en su *opera magna*: *El dios de los filósofos*<sup>1</sup>.

Destaquemos algunos de los puntos que aquí nos interesan:

1. El sentido está ligado a lo universal<sup>2</sup>.

Ya sea en el plano existencial, como en el lingüístico, lo más universal le da sentido a lo particular. Así, si «César cruzó el Rubicón», la estrategia política y militar de César le da sentido a esa acción particular. Y, por otro lado, una palabra tiene sentido dentro de un verso.

1. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, vol. 2, p. 168.

2. *Ibid.*, II, p. 168, *passim*.

2. Con ello se genera una cadena de sentido.

En efecto, que «César cruzó el Rubicón» ya decíamos que tiene sentido de acuerdo a su estrategia política y militar, pero esta última tiene sentido a su vez de acuerdo con la historia de Roma, la cual nuevamente tiene sentido de acuerdo con la historia de Europa, y así sucesivamente.

Lo mismo sucede con la mentada palabra, que tiene sentido dentro de un verso, y éste dentro de un poema, el cual nuevamente tiene sentido dentro de la poética de Nicanor Parra (supongamos), la cual otra vez tiene sentido dentro de la poesía chilena, y ésta dentro de la poesía hispanoamericana, y así sucesivamente.

3. El hombre existe en estas cadenas de sentido, siendo el sentido algo esencialmente dinámico, en cuanto estamos siempre en procesos y vivencias de ganar o perder sentido.

Ello supone, al mismo tiempo, que las mencionadas cadenas se pueden interrumpir, entremezclar, una puede derivar en otra, etc. Por ejemplo, el apostar por determinada causa política puede haberle dado sentido a mi vida y a una buena parte de mis acciones cotidianas, mas en algún momento esa causa ha entrado en crisis porque la he comenzado a cuestionar, por ejemplo en función de que se me ha ido evidenciando con el paso del tiempo como excesivamente «idealista». Pues bien, es probable que a partir de ese momento se genere una nueva cadena de sentido, que podría tener que ver no solamente con un abandono de esa causa, sino de la política en general.

4. Mas, ¿hacia dónde nos conducen estas cadenas de sentido?, ¿hay algún final de ellas? Weischedel plantea que el final puede ser Dios, el ser, el cosmos, u otros, pero ello mismo pudiera al mismo tiempo carecer de sentido. Por de pronto, cada una de esas entidades aparece como un puro nombre, que puede ser nada más que una suerte de «refugio del sentido».

En razón de ello, Weischedel nos habla de un «desde dónde» (*Vonwoher*) todo tendría como podría no tener sentido. Es al fin y al cabo nada más que eso: un «desde dónde».

En este pensamiento se destaca un sesgo heideggeriano que tiene que ver con la apertura: se trata de abrir la pregunta por el sentido, pero de tal modo que permanecemos denodadamente en esa apertura, sin cerrarla en algo que pretendiera ser una respuesta, pero que como tal sería insatisfactoria.

La aproximación de Gilles Deleuze me parece también particularmente iluminadora.

En su *Lógica del sentido* Deleuze plantea, en su «Tercera serie», que hay tres dimensiones primeras del sentido, cuales son la *designación*, la *manifestación* y la *significación*<sup>3</sup>.

En cuanto a la *designación*, supongamos si digo «llueve», describo con ello nada más que un estado atmosférico objetivo. Normalmente le damos un sentido puramente designativo (déictico) a nuestras proposiciones cuando decimos «allí hay un árbol» o «el café está sobre la mesa».

Pero, si digo nuevamente «llueve», es probable que en ello se haga presente más que nada mi subjetividad, con su carga anímica y afectiva, lo cual se podría advertir en cierta entonación tal vez lúgubre, o, al contrario, eufórica que le doy a mi decir. En este caso, el sentido de una proposición tiene que ver con la *manifestación* (subjetiva). Especialmente el lenguaje poético da expresión a esta forma de sentido.

Y si digo nuevamente «llueve», puedo tener a la vista la definición científica del fenómeno de la lluvia, es decir, en este caso esa palabra tiene un sentido de acuerdo a su *significación*. En razón de ello, no solamente el discurso estrictamente científico, sino también otros discursos, como incluso el que puede explayarse en la investigación literaria o filosófica, sobre todo el discurso de erudición, corresponden a expresiones de la *significación*.

Mas, para Deleuze, estas tres dimensiones —designación, manifestación, significación— no agotan el sentido. Las mentadas tres dimensiones corresponden en cierto modo a «estrategias humanas» de abordar la cuestión del sentido, pero no lo agotan en absoluto.

Habría, pues, todavía una cuarta dimensión, que es la del *acontecer*.

Ahora bien, para el filósofo francés ella se presenta al mismo tiempo como «hueco» o «vacío», aduciendo que el sentido propiamente tal, el del mero acontecer (y agreguemos, el acontecer cósmico universal en el que nacemos, vivimos y morimos), se caracteriza por carecer de sentido.

Se trata de que a partir de ese «hueco» proyectamos sentido (y agreguemos ahora que lo hacemos porque tenemos que hacerlo,

3. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. de M. Morey, Paidós, Buenos Aires, 1989, cf. «Tercera Serie», p. 35.

porque somos esencialmente no sólo «buscadores», sino además «proyectantes de sentido»).

El sentido se presenta de este modo como ilusión, como imaginario, como proyección de nosotros, que seríamos «máquinas productoras de sentido».

Con esta cuarta dimensión (distinta del «desde dónde» de Weischedel, porque éste deja abierto que haya o no sentido), Deleuze concibe la filosofía de manera original como «paradoxa». La paradoja contiene dos elementos:

1. La *doxa*, la opinión, que corresponde a lo que él llama irónicamente «buen sentido», en el cual todos nos apoyamos en la medida que estimamos que las cosas son de determinada manera, así como lo son por lo demás para los códigos sociales y culturales que asumimos<sup>4</sup>, y

2. La «para-doxa» propiamente tal, que corresponde al reconocimiento permanente de que todas las estipulaciones y estimaciones de lo que tiene sentido para el «buen sentido», en el fondo carecen de él.

## 3

Si esencialmente somos «buscadores de sentido», el sentido podemos concebirlo a su vez como un manantial que nos nutre.

Mas, a ese «manantial» propiamente tal (que sería el «desde dónde» para Weischedel, o el «hueco» para Deleuze) nunca podemos acceder, y, sin embargo, misteriosamente se derrama en algunas fuentes que nos resultan más cercanas, si bien los caminos para llegar hasta ellas son difíciles, cuando no imposibles de atravesar. Me refiero al amor, el saber, el poder, la creatividad, el juego, la muerte<sup>5</sup>.

Sin duda alguna, el hombre está constantemente bebiendo de estas fuentes y ello le permite (aunque sea tal vez en términos nada más que de «buen sentido») organizar su vida individual y colectiva.

La muerte se incluye aquí en atención a su carácter paradójico, que se expresa en que no obstante presentarse ella como lo que barre con todo posible sentido, sin embargo, ya uno de los más antiguos *memento mori!* («¡Recuerda que has de morir!»), el de Sócrates.

4. Cf. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, «Novena serie».

5. Cf. E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Karl Alber, Freiburg Br., 1979, quien propone los siguientes *fenómenos fundamentales*: juego, lucha, trabajo, amor y muerte.

tes, nos muestra la vida como «preparación a la muerte», lo que revela la otra cara de ella, como que lo que hacemos y dejamos de hacer está, sepámoslo o no, determinado porque sabemos que hemos de morir. Dicho con Heidegger: somos «ser-a-la-muerte».

A su vez, estas *fuentes dispensadoras de sentido* se entrelazan e influyen recíprocamente.

Probablemente la que ha sido la más bella, la más grande, la más profunda y la más convincente hasta ahora en la historia de la humanidad es la fuente del amor, como que se trata de que sea ella la que fundamentalmente nutra todas las demás.

Mas, lo que decimos en torno a las mencionadas fuentes se vincula no solamente con una dimensión «real», sino además, como ya podemos probablemente percibir, «ideal» de nuestra existencia. En otras palabras, el sentido nos determina tanto «real» como «idealmente».

Su dimensión ideal se debe, sobre todo, a que se trata ni más ni menos que del sentido, esto es, de aquello que tiene que ver con la orientación de nuestra existencia.

Visto desde esta perspectiva, cuando definimos al hombre como «buscador de sentido», estamos *ipso facto* reconociendo con ello una dimensión ideal de la existencia y que la determina esencialmente.

Si se quiere, ello se conecta con múltiples versiones que se pueden dar de lo mismo: que el hombre está determinado por una doble naturaleza (una real y una ideal), que es un habitante de dos mundos, que es el que traza metas no solamente inmediatas, sino también las más elevadas, como, por ejemplo, el bien común, la justicia universal o la paz perpetua.

4

Uno de los saltos decisivos de la humanidad ha sido el dado desde un mundo de arquetipos, basándonos en ello en el pensamiento de Mircea Eliade, a lo que él llama la modernidad.

Atendiendo especialmente a lo que Eliade desarrolla en *El mito del eterno retorno*<sup>6</sup>, destaquemos los siguientes puntos de su análisis:

1. El hombre arcaico se apoya en relatos, que se expresan en mitos y leyendas (los arquetipos) y que le dan una justificación a sí mismo y su mundo.

6. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, trad. de R. Anaya, Alianza, Madrid, 1993.

2. El hombre arcaico practica rituales consistentes en la rememoración de los arquetipos. No hay en el hombre arcaico una separación tajante entre el mundo del trabajo y el mundo de la fiesta. En cierto modo, cuando trabaja, labra la tierra, pesca o caza se comporta también de manera ritual, y al realizar esos actos, pero también cuando come o ama, rememora los arquetipos de un primer dios, espíritu o antepasado que labró la tierra, pescó, cazó, comió (una sagrada cena) o amó (correspondiendo ello en algunos casos a un acto sexual cosmogónico).

3. Para el hombre arcaico, por tanto, el sentido radica en el arquetipo y en su rememoración.

4. El hombre arcaico habita en un mundo sacral en el que distintos animales —la serpiente, el mono, el elefante, la vaca— son sacros, así como los caminos que recorre, las montañas, los astros, como también sus armas, sus utensilios, el agua, el aire, la tierra y el fuego. Eliade habla de un «plus ontológico», propio del hombre arcaico, y que corresponde precisamente a lo «sacral». En otras palabras, él no come simplemente una comida, sino que la comida la ve como sagrada. A su vez, lo sacro también tiene que ver con los arquetipos (diríamos con el arquetipo por excelencia, que sería el arquetipo de lo sacro), pero también en cuanto a que suele creer en arquetipos celestiales para los caminos, las montañas o las ciudades, como caminos, montañas y ciudades celestiales a las que remiten las materializaciones de ellas en las que él habita.

5. El hombre arcaico, en esta permanente rememoración de los arquetipos, es ajeno a la idea de progreso y de un tiempo lineal, existiendo más bien (así como la naturaleza y sus procesos) en un tiempo cíclico.

6. En razón de ello, el hombre arcaico está a su vez determinado por un «terror a la historia», por cuanto la historia, con su consiguiente mutabilidad, podría significar un olvido de los arquetipos.

7. El hombre que Eliade llama «moderno», en cambio, habita en un mundo *desacralizado* en el que los arquetipos se perdieron casi completamente. Puesto que las religiones tienen un carácter arquetípico (por ejemplo, en ellas hay un «calendario litúrgico» en el que se rememoran los «actos fundacionales» de cada una de ellas), en la medida en que esas religiones (las religiones universales, principalmente —judaísmo, cristianismo, islamismo y budismo—) perviven en nuestro mundo, los arquetipos no se han perdido del todo.

8. En razón de esta significativa pérdida de los arquetipos y de una correspondiente «mentalidad arquetípica», el «hombre moder-

no» se caracteriza ante todo por tener que proyectar él mismo un sentido para sus decisiones y acciones.

9. Esta proyección de sentido y la consiguiente exposición a la falta de él, como a su vez al horror ante esa falta, lo lleva a la creación de un tiempo lineal, fundamentalmente determinado por la idea de progreso.

5

Ser «buscador de sentido» no equivale a ser «proyectante de sentido».

Como hemos visto, apoyándonos en Eliade, el hombre arcaico es buscador de sentido, pero no lo proyecta, o, al menos, no se asume como proyectante de sentido. Ciertamente que podríamos pensar que todos sus arquetipos no hayan sido sino sus propias proyecciones, pero él no lo ve así.

El salto decisivo de la humanidad, del cual hablábamos con Eliade, puede ser enfocado al mismo tiempo como un salto desde el «mundo de los arquetipos» al «mundo del *logos*».

Esto significa que, a partir de un momento y en adelante, al hombre ya no le bastaron los arquetipos y sus relatos como «sentido» orientador de su existencia.

Seguramente asociado ello con el desarrollo de su razón, comienza entonces a darse cuenta de que él puede *explicar* su mundo, por qué llueve, por qué hay mareas, qué es el agua, qué el amanecer, aunque probablemente en esas explicaciones eventualmente se haya equivocado.

A este hombre lo podemos llamar simplemente el «hombre occidental» y nace en Grecia.

Ante todo, lo que lo caracteriza es la creación de un «mundo del *logos*» en el que él paulatinamente inicia el proceso de alojar en ese mundo los fenómenos y los sucesos a medida de que va explicando por qué son como son.

La radicalización y extensión planetaria de ese mundo del *logos*, en Grecia todavía en su etapa incipiente, traerá consigo a la postre la occidentalización completa del mundo.

Mas, si no solamente el hombre arcaico está determinado por otro mundo, sino también el hombre occidental y planetario, en cuanto a que él crea (y asume la creación) de un mundo nuevo, ello nos permite desentrañar una condición muy singular del hombre, cual es su *insatisfacción* respecto del mundo concreto en el que vive.

Y podríamos agregar que, dado que éste es además el mundo *real* en el que él nace, vive y muere, la insatisfacción de la que hablamos tiene que ver, por lo tanto, con una insatisfacción respecto de lo que sea la cruda y descarnada realidad (hay simplemente una no-aceptación de ella).

Indudablemente, la mentada insatisfacción guarda nuevamente relación con aquella dimensión ideal que nos determina, nuestra doble naturaleza. En otras palabras, si se quiere, por definición, no podemos sino estar insatisfechos y no resignarnos al hecho de que nuestras vidas se limiten a la mera subsistencia y al pasar por este mundo hasta desaparecer.

Mas, si el mundo de los arquetipos permitía en cierto modo el embellecimiento y enaltecimiento de éste, lo que se traducía en su sacralización, el que podríamos llamar «primer mundo del *logos*», tal como, por ejemplo, en su cuna helena, comparte todavía esas características: es capaz de levantar el mundo concreto, lo que va asociado con una actitud contemplativa de admiración que suscitan sus leyes que paulatinamente se comienza a descubrir.

Sin embargo, el que podemos llamar «segundo mundo del *logos*», que es el que se desplegará con la modernidad, trae consigo el desplazamiento de una vida contemplativa a una vida activa, que da expresión a la acción efectiva de la más gigantesca transformación no solamente del entorno y del planeta, sino del hombre mismo y la sociedad.

Esta metamorfosis del mundo, este tránsito del «primer» al «segundo mundo del *logos*» tiene que ver con una metamorfosis correlativa de la razón y, en particular, de la razón suficiente, que analizaremos en las siguientes páginas.



## EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

## 1.1. DEL FUNDAMENTO AL FUNDAMENTO SIN-FUNDAMENTO

Leibniz formula en la *Teodicea* el *principio de razón suficiente* en los siguientes términos:

[...] principio de razón suficiente: que nunca acontece algo sin una causa o siquiera una razón determinada, esto es, sin una cierta razón *a priori*, por qué existe algo y no más bien no existe y por qué existe más bien de éste que de ningún otro modo. Este importante principio vale para todos los acontecimientos, y no se deja aducir ninguna prueba contraria<sup>1</sup>.

Por tanto, no hay ninguna cosa, fenómeno, situación, evento que acontezca sin que haya para ello una razón suficiente para ser como es y comportarse como se comporta. La razón suficiente es, en este sentido, una razón *siquiera* suficiente, ya que en relación al acontecer de cualquier evento está en ello comprometido el universo entero. Por ejemplo: que las hojas se amarilleen en otoño supone explicaciones que pueden venir de la biología, de la química, de la física, y, cómo no, de la astronomía.

Sin duda, lo que se hace presente con la razón suficiente (*raison suffisante*) es una legalidad universal, un *logos* cósmico (como ya

1. G. W. F. Leibniz, *Theodizee*, Insel, Frankfurt a. M., 1986, I Parte, # 44; ed. cast.: *Teodicea*, # 44, en *Obras*, tomo V, trad. de P. Azcárate, Casa Editorial de Medina, s/a.

lo intuyeran los filósofos presocráticos, en particular, Heráclito). De ahí hasta llegar con Leibniz a la formulación explícita del principio de razón, con su validez universal que no admite excepción, ha supuesto, para Heidegger, un periodo de incubación del principio de más de 2.300 años<sup>2</sup>.

Mas, este largo periodo se completa, en cuanto la razón suficiente ha sufrido un desplazamiento desde un estadio ontológico a otro que podemos llamar «epistemológico». Él atañe al hecho de que el principio de razón suficiente es un *principium reddendae rationis sufficientis*, esto es, un *principio de volver a dar la razón* a lo que de por sí la tiene: el conocimiento y la ciencia están justamente caracterizados por esa operación de vuelta a dar la *ratio*, la razón, el fundamento (Grund). No otra cosa hacemos cuando explicamos algo: *que los ríos aumentan el caudal con los deshielos de la cordillera, que la diferencia entre las mareas es mayor donde hay fiordos*.

La palabra latina *ratio*, que tiene su correspondencia en distintas lenguas europeas —*raison*, «razón», *reason*, *ragione*— significa tanto lo que mienta —«razón»—, como «fundamento». Esto marca una diferencia con el alemán que distingue entre *Vernunft* (razón) y *Grund* (fundamento), lo que se traduce a su vez en una distinta denominación del principio que indagamos: *principe de raison* (si atendemos a la versión original francesa de la *Teodicea*, por ejemplo) y *Satz vom Grund*, «principio del fundamento», y que ha sido traducido como «proposición del fundamento».

En lo que sigue optamos, hasta donde ello es posible, por traducir el *principium rationis*, el *Satz vom Grund* como «principio de razón», así consagrado en la historia de la filosofía (estrategia distinta de los traductores españoles Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela), teniendo en cuenta, de todos modos, que hay algunos casos en los que hay que traducir *Grund* como «fundamento».

El problema de traducción que aquí enfrentamos es tan serio que ya en él está contenido una buena parte del pensamiento de Heidegger sobre el tema. De hecho en la «Lección Trece», la última de las Lecciones que componen *El principio de razón*, lo aborda de

2. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971, p. 192. Se citará esta edición por medio de la abreviatura SvG, trad. mía; ed. cast.: *La proposición del fundamento*, trad. de F. Duque y J. Pérez de Tudela, Serbal-Guitard, Barcelona, 1991. Debo advertir que con todo lo meritoria que es esta traducción, adolece de varios defectos; tan sólo para mencionar uno que es suficientemente grave: falta un párrafo completo en p. 27. Cf. también otra traducción: *El principio de razón*, en *¿Qué es filosofía?*, trad. de J. L. Molinuevo, Narcea, Madrid, 1978.

una vez. Lo plantea en términos de la doble acepción de *ratio* como «razón» y «fundamento», hablándonos de una «horquilla» (*Gabelung*) al interior de la *ratio*, y remitiendo en ello además a un correspondiente término del antiguo alemán: *Zwiesel*, «bifurcación» (cf. SvG, 173 ss.). Y el problema es entonces encontrar la unión entre ambos.

Es patente que éste no es únicamente un problema lingüístico, sino que es del asunto en sí mismo, mas, igual cabe reconocer que él se agudiza en la lengua alemana.

Ahora bien, lo que especialmente hay que destacar de esta «horquilla» con sus dos puntas es que el latín *ratio* y sus derivados apunta tanto a cosas y fenómenos, en tanto tienen una *razón de ser*, y al hombre, determinado como «animal poseedor de razón», *animal rationale*.

Y, vinculado con lo mismo, llegamos a la cuestión que verdaderamente nos importa de la señalada horquilla razón-fundamento. Ella consiste en que desde el momento en que Leibniz ha pensado en el *principe de raison* y en el *principium rationis*, ya están dadas las condiciones del *reddendum*, es decir, de pensarlo como *principium reddendae rationis sufficientis*, principio de volver a dar la razón suficiente.

## 2

A propósito de este giro de la razón suficiente a su vuelta a darla, recuerda Heidegger las siguientes palabras de Leibniz en carta a su amigo Arnauld de 14 de julio de 1686:

[...] *es siempre necesario que haya un basamento de la conexión de los términos del juicio, que tiene que encontrarse en los conceptos de aquéllos.* Tal es precisamente mi gran principio, que creo todos los filósofos tienen que aceptar, siendo uno de sus corolarios este axioma habitual: que nada acontece sin una razón, que siempre se la puede volver a dar, por qué la cosa ha transcurrido así más bien que de otra manera (SvG, 194).

Así, por ejemplo, una explicación concerniente al fenómeno del aumento de la capa de ozono, lo relativo a la forma de los túmulos celtas, lo que tiene que ver con el embancamiento de las ballenas.

Pero así también, está claro que en esa vuelta a dar la razón puede haber error: así al movimiento aparente del sol alrededor de la tierra, el hombre en toda una época milenaria pre-copernicana su-

puso que se trataba de un movimiento real (lo que corresponde al geocentrismo). Y el heliocentrismo copernicano sigue siendo un error al suponer que el sol sería el centro del universo. Más tarde, hasta los inicios del siglo XX se supondrá que la vía láctea sería el centro, lo que tampoco es cierto. El astrónomo Harlow Shapely, apodado el «Copérnico moderno», descubrió en 1918 desde el observatorio Wilson en California que el sol no es el centro de la Vía Láctea. Llegamos, pues, paso a paso, a un sistema sin centro; pero esto podría ser un nuevo error, atendiendo a la posibilidad de que en el futuro se encuentre un nuevo centro en algún hoyo negro, tal vez.

Otro ejemplo: Einstein se niega primero a aceptar la expansión del universo, y luego, sobre la base de sus cálculos matemáticos, la acepta.

El desplazamiento de un estadio ontológico a uno epistemológico trae consigo a su vez que la razón suficiente ha comenzado a alojarse ahora en el espacio representacional, en la malla conceptual del sujeto. Y en el sentido de este desplazamiento Heidegger caracteriza la modernidad, estando ello en consonancia con los signos característicos de ella como ante todo la primacía del sujeto.

En el sentido del mentado desplazamiento se entiende también la verdad. Heidegger:

La razón es tal que hay que volver a darla, *quod omnis veritatis reddi ratio potest* (*Gerh. Phil.* VII, 309), «porque una verdad lo es sólo, en cada caso, si se puede volver a dar su razón [...]».

Verdad es siempre para Leibniz —y esto es lo que sigue siendo decisivo— *propositio vera*, una proposición verdadera, es decir, un juicio exacto. El juicio es *conexio praedicati cum subiecto*, conexión de lo enunciado con aquello que se enuncia (SvG, 193).

El giro desde la verdad del ser a la verdad de la proposición acarrea para Heidegger una pérdida del sentido originario de la verdad, que es para él la verdad del ser (que algo es), antes de toda proposición que lo enuncie.

En relación con este desplazamiento de la razón suficiente de un estadio ontológico a un estadio epistemológico, digamos, por ejemplo, que el ADN, el portador de la información genética de los seres vivos, determina nuestra constitución física y hasta cierto punto también psíquica, y eso es así desde que existe el fenómeno de la vida en el universo. La cadena del ADN ha estado determinando la constitución de la célula como el organismo más elemental de los seres vivos, llámense plantas, animales o seres humanos. Esto significa

que el ADN equivale a la razón suficiente (o también, el fundamento) del fenómeno de la vida, y, en el caso del ser humano, ella determina tanto al hombre del Paleolítico como al hombre del Tercer Milenio.

Lo anterior quiere decir que la razón suficiente está actuando en un estadio ontológico en forma permanente, y desde luego con independencia que haya un ser inteligente, como el ser humano que la descubra. En otras palabras, por ejemplo en el caso del fenómeno de la vida, el hombre de Neanderthal estaba tan determinado por el ADN como nosotros, pero obviamente él no tenía ni la más remota idea de ello. Es recién en 1953 cuando el biólogo norteamericano James D. Watson y el biofísico inglés Francis Crick dan con el modelo espacial y el funcionamiento del ADN con la doble espiral de los pares cromosómicos y su duplicación (aunque, al mismo tiempo, se sabe que el bioquímico suizo F. Miescher había descubierto el ADN en 1869).

El fundamento de cualesquiera fenómenos únicamente es decible en esa vuelta a dar con su razón, lo que a su vez tiene que expresarse en proposiciones verdaderas que así lo expliciten. De este modo, el principio, al retrotraerse al sujeto, viene a radicar en las proposiciones y explicaciones de esto o lo otro que él enuncia: ¿qué es lo que hay que hacer en las construcciones para lograr un aislamiento acústico y térmico?, ¿con qué fuerza de aceleración debe lanzarse un cohete para superar la gravedad terrestre?, ¿qué tratamiento debe realizarse para el herpes?, etc.

Se hace presente en esto una figura asaz decidora: el emplazamiento (que equivale al modo radical de entender el *reddendum*, la vuelta a dar la razón). Se trata de que el principio de razón, ahora en manos del sujeto, emplaza (*zustellt*) a cada fenómeno a que arroje su razón suficiente de ser como es y de comportarse como se comporta. El pensador de Friburgo recuerda a este respecto que una vez dice Leibniz: «nada existe cuya razón de su existencia no pueda emplazarse como suficiente» (SvG, 195).

Este emplazamiento ostenta a la par una figura del poder que caracteriza al ser humano, especialmente al sujeto de la modernidad. Más aún, podríamos reconocer que tal vez lo que llamamos poder se apoye en definitiva en el principio de razón, como que a partir de él se emplaza a cada fenómeno humano o natural a que arroje su razón suficiente de ser el que es y comportarse como se comporta.

No solamente ello, se trata además de que en adelante todo lo que hace y decide el hombre está cada vez más determinado por las exigencias de la razón suficiente.

Y ya podemos avizorar hacia dónde nos conduce este derrotero: por de pronto a una degradación del pensamiento, el cual, abandonando su actitud de asombro ante el ser, se desvirtuará como un «pensar calculante» (utilizando esta terminología de Heidegger), que procurará *dar cuenta* del comportamiento de todos los fenómenos del universo.

## 3

A través de ello el sujeto se asegura (*sicherstellen*) del objeto, y ello se traduce a su vez en una forma de cálculo:

Nada es sin razón. El principio dice ahora: toda cosa entonces y sólo entonces vale como lo que es, cuando es asegurada para el representar como un objeto calculable (SvG, 196).

Y de esta manera el principio de razón alcanza su máximo apogeo:

El principio de razón es por ende el principio más elevado de la razón, en tanto que a través de él la razón alcanza como razón el más grande despliegue de su esencia (SvG, 197).

Por otra parte, todo el representar humano de cualesquiera fenómenos cae dentro de la interpelación del principio. A través de esa interpelación quiere decir Heidegger que el principio domina sobre la justificación de las representaciones que nos formamos de cosas, fenómenos y hechos. Por ejemplo, la representación que nos formamos de un hecho periodístico está claramente regida por una razón suficiente que lo justifique como tal, y como que es de carácter periodístico. Mas, esto atañe no solamente a las representaciones de cosas importantes, como puede ser un hecho periodístico, sino que la representación que nos forjamos de cualquier cosa, supongamos si habrá que doblar en una esquina para llegar más pronto a un lugar, o lo que nos representamos del pan que compramos en la mañana, si acaso su calidad es suficientemente buena.

Es como si el hombre comenzara históricamente de pronto a mirar el mundo a través de la ranura, del prisma o del ojo de la cerradura del principio que comanda toda posible representación del mundo y de los fenómenos.

Así nos podemos pecatar por qué con la formulación de este principio la modernidad debe entenderse en el sentido de su regencia:

Desde entonces despliega la interpelación que rige en el principio un dominio hasta ahora insospechado. Éste lleva a cabo nada menos que la acuñación más íntima, pero también la más oculta de la época de la historia occidental, que llamamos la «modernidad» (SvG, 197).

Relativamente a ese dominio —agrega— se cumple además que él es tanto más encarnizado mientras más evidente por sí mismo e inadvertido sea.

Esto es de enorme relevancia en relación con algo que ya adelantamos, vale decir, lo referente al «poder». «El poder tiene poder» (valga la redundancia) porque está comandado por el principio. Pensemos en las distintas formas de poder: el poder económico, el poder político, el poder de las leyes, el poder de los valores, el poder técnico, todas estas modalidades de él son lo que son y logran hacerse efectivas debido a la fuerza del principio. En cada caso él se declara de distinta forma, y además, lo que no es menos importante, la acción del principio determina tanto el logro del poder, su aumento, como su conservación y su consolidación posible.

Pensemos en la economía: está claramente guiada por el principio; toda decisión que en ella se tome, tanto por parte de un ciudadano en particular, como por una empresa o por el Estado, debe tener en cuenta la razón suficiente de su proceder. Lo mismo cabe decir de la técnica, de la política, de la juridicidad o de la ética.

Mas, sin duda alguna, donde más propiamente campea el principio es en la técnica y la tecnología. Heidegger nos presenta una visión original y distinta de la técnica, incluso que la que se encuentra en su libro principal dedicado a este tema *La pregunta por la técnica*. Y es que no se trata únicamente de que él caracteriza nuestra época como «Era de la Técnica» o «Era atómica», sino que la técnica es tal porque ella está bajo el dominio del principio de razón y es en función de eso que nuestra época puede recibir las mencionadas denominaciones:

El hombre de hoy corre peligro de medir la grandeza de lo grande solamente en función de la extensión del *principium rationis*. Sabemos hoy, sin entenderlo todavía bien, que la técnica moderna incessantemente impele a llevar sus instalaciones y productos a la mayor perfección posible. Esta perfección consiste en la completud del aseguramiento calculador de los objetos, del contar con ellos y del aseguramiento de la calculabilidad de las posibilidades de la cuenta (SvG, 198).

A través de ello Heidegger se refiere no solamente a las mencionadas posibilidades de contarle todo, sino también de medirlo todo.

Importa aquí la idea de perfección al modo de un *trend* del principio de razón: el *sufficere* de la *ratio sufficiens* se vincula con el *perficere*, y como a su vez la razón o fundamento (*Grund*) en tanto causa ocasiona efectos (*efficere*), se trata de asegurarse que esos efectos satisfagan (*sufficere*) y alcancen la máxima perfección (*perfectio*) (cf. SvG, 64).

Teniendo presente este afán de perfección en términos de una suficiencia absoluta, que es lo propio del principio, Heidegger recuerda aquí un libro en el que escriben el Premio Nobel Otto Hahn y el ministro de Defensa de la época Franz Joseph Strauss, y que se titula «*Viviremos de los átomos*», y donde este último dice en la «Introducción»:

La Era Atómica puede llegar a ser así una Era llena de esperanzas, floreciente y feliz, una Era en la que viviremos gracias a los átomos. ¡De nosotros depende! (SvG, 198).

Ello habla de las expectativas de los años cincuenta del siglo pasado, una época en la cual los ensayos nucleares eran vistos por un público especialmente invitado y sentado en graderías, que aplaudía el hongo atómico generado por la explosión, como ocurría en el desierto de Nebraska. Es ostensiblemente una época anterior a Tshernobil.

Heidegger se anticipa a su tiempo y sabe bien que tras esas esperanzas de un mundo mejor está la barbarie de la técnica que induce a mirar todo con un criterio de funcionalidad y explotabilidad. Por eso, él da vuelta a aquella afirmación de Strauss diciendo que, claro está, «de nosotros depende», mas lo que de nosotros depende no es un supuesto mundo feliz gracias a los átomos, sino todo lo contrario, a saber, si somos capaces de seguir por un camino de reflexión o nos atenemos a un pensar puramente calculante.

Y sin duda alguna que el «arma» del principio de razón, ahora en manos del hombre, es en cierto modo más poderosa que las armas atómicas que él mismo construye, ya que estas últimas vienen a ser nada más que uno de sus productos, sin duda de los más refinados, pero también de los más peligrosos.

El pensador francés Jean Baudrillard sostiene al respecto cómo en el caso de las armas atómicas se cumple que el objeto (en este caso, estas armas) queda *fuera de sí*, lo que él llama el «éxtasis del



objeto», porque su utilización equivaldría a la destrucción de la vida en el planeta. Esto significa que estas armas están hechas para no ser utilizadas jamás<sup>3</sup>.

Las armas atómicas se deben a su vez al descubrimiento de la energía atómica, la cual no es menos peligrosa que las armas que se construyen gracias a ellas. Sin embargo, el principio de razón, del que hace uso el hombre y al que se debe en última instancia el descubrimiento de la energía atómica, está determinado por un afán de controlarlo todo. A partir de ello se genera una situación dialéctica:

A través de la liberación de la gigantesca energía atómica es ahora dispensada la ciencia, que dirige a la técnica moderna, de buscar nuevas fuentes de energía. Pero esta dispensación se torna en un apego todavía mayor a la interpelación del principio de razón. Ahora todo el propósito de la investigación en un nuevo estilo tiene que dirigirse a domeñar las energías naturales liberadas (SvG, 202).

Junto con ese afán de control, propio del principio, ya hemos resaltado su afán asegurador, y así como con el control se genera un círculo (en cierto modo, un círculo infernal, *Teufelskreis*), lo mismo ocurre con el aseguramiento.

Traigamos a colación, por ejemplo, cómo la energía atómica puede considerarse que satisface la demanda de la seguridad. Ella permite un mejor abastecimiento de electricidad en las ciudades, lo que incide en un mayor confort, una mejor organización y control que protege a los ciudadanos. Pero la energía atómica exige que se desarrollen los más sofisticados dispositivos de seguridad que nos protejan de ella misma, de alguna posible liberación de radioactividad de las plantas nucleares.

Pero esto atañe no únicamente a nuestro ejemplo de la energía atómica, sino a la vida moderna en general: tengamos en consideración, por ejemplo, el efecto psicológico de los no casualmente llamados «seguros» que nos hace entrar en una vorágine imparable.

Ésta es una cuestión que da que pensar: el nexo entre el principio y la seguridad. Desde el momento que el hombre moderno está bajo el imperio omnímodo del principio, está impelido a explicarlo todo, a controlarlo todo y, por último, a asegurarlo todo. Una cuestión adicional aquí es plantearse esta secuencia explicación-control-

3. J. Baudrillard, *La transparencia del mal*, trad. de J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1995, pp. 36 ss.

seguridad al revés, a saber, como que el afán de explicarlo todo esté en verdad suscitado por el afán de controlarlo y asegurarlo todo.

Se demuestra en ello algo paradójico, cual es que la suficiencia y perfección, ínsitas en el principio, la verdad es que tienen que ver, en su aplicación normal con una suficiencia y perfección puramente técnica.

Pero cabe destacar en ello además lo siguiente: así como la *ratio* (razón, fundamento, *Grund*) es *rationem reddere* (volver a dar la razón) (cf. SvG, 168), la razón es a la vez ella misma razón suficiente (cf. SvG, 124, 127).

En este sentido, de aquí en adelante tenemos licencia para hablar simplemente de la razón, sin agregar en cada caso «suficiente»; en su esencia conlleva ella el *mandato* de la suficiencia y la perfección.

## 4

Ahora bien, si de cara al principio caracterizamos la modernidad, podemos contrastar ello con la mentalidad de nuestros aborígenes, a los que les bastaban sus creencias y mitos para darle un sentido al mundo.

El hombre moderno, por el contrario, al estar siempre en pos de la razón suficiente de lo que hay y de lo que hace y deja de hacer, se encuentra por ello mismo en una situación que la podemos representar como un «partir de cero», vale decir, el partir de una inseguridad radical, que vanamente se pretende ir paulatinamente sobrepujando a través de la aplicación ilimitada de la razón a todo. Y ello se corrobora en un afán asegurador.

Basta que le echemos una ojeada a nuestras grandes urbes contemporáneas: los grandes y lujosos edificios donde está el *Capital* son especialmente aquellos de las compañías aseguradoras, y ello es así especialmente en Alemania, aun en las pequeñas ciudades tales como Friburgo, la ciudad donde viviera la mayor parte del tiempo el pensador de la Selva Negra.

Y bien, a partir de lo dicho llegamos a un punto crucial, que, al mismo tiempo, representa un vaticinio de Heidegger, y es lo que se refiere a la *información*, vale decir, que el control y aseguramiento llegan a necesitar de la información. En ello él se preocupa de escribir la palabra en inglés *information*, pidiéndonos de pasada que la pronuncemos precisamente en inglés (esta petición se debe a que esta palabra se escribe de igual modo en alemán, sólo que con mayúscula: *Information*).

El vaticinio es clarísimo: esto que está dicho en 1956 podemos decir que se ha cumplido a cabalidad. Vivimos hoy de lleno en una sociedad informática. Dependemos ya enteramente de sistemas de información: es la Era de Internet. El FBI norteamericano tiene que defender a la nación de más de 5.000 ataques diarios, ya sea de virus, de hacer colapsar el sistema, de robar cuentas bancarias, y demás.

Esto quiere decir que actualmente, y con mayor fuerza, en el futuro, las grandes catástrofes posibles ya no serán solamente las naturales (huracanes y otros), sino las catástrofes de los sistemas informáticos, de los que dependen edificios enteros, cuentas bancarias, empresas, universidades, gobiernos, en una sola palabra, el mundo que el hombre moderno ha construido.

La informática viene a ser la última aplicación del principio de razón. ¿Acaso está por venir otra? Desde luego, no lo podemos saber. Pero hay otra cosa además respecto de la información y es que, como bien lo plantea el pensador, ella implica una degradación del lenguaje, degradación que ha sido necesaria para el ingreso en nuestra sociedad informática:

Información quiere decir por una parte «dar noticias», que pone al tanto al hombre de hoy de manera lo más rápida posible, lo más exhaustiva posible, lo más unívoca posible, lo más rica posible sobre el aseguramiento de sus necesidades, sus faltas y su satisfacción. En correspondencia con ello se impone de manera creciente la representación del lenguaje como instrumento de información. Porque la determinación del lenguaje como información suministra recién la razón suficiente para la construcción de las máquinas pensantes y para la construcción de grandes centros de cálculo. En tanto la información in-forma, esto es, da noticias, forma ella al mismo tiempo, esto es, impone y dispone. La información es en tanto dar noticias [*Benachrichtigung*] ya la acomodación [*Einrichtung*] que pone para los hombres<sup>4</sup> todos los objetos y recursos de tal forma que alcanza para asegurarse del dominio del hombre sobre la totalidad de la Tierra e incluso sobre lo extraterrestre (SVG, 203).

Dicho en una sola palabra: fue necesario instrumentalizar el lenguaje, que dejara de ser «la casa del ser», para construir la sociedad informática.

4. Aquí hay un error en la traducción de Duque y Tudela, ya que ellos dicen «que pone al hombre, a todos los objetos», cuando en verdad se alude a que los objetos y recursos son puestos «para el hombre» (*den Menschen*).

En la sentencia *Nihil est sine ratione* («Nada es sin razón»), Heidegger destaca que al enfatizarla de distinta manera se descubren distintos significados; es muy distinto decir que «*Nada es sin razón*» que «*Nada es sin razón*» (SvG, 204). En la segunda acentuación (reflejada en las cursivas) se trata de la relación entre ser y razón, en términos de una identidad (ser = razón/fundamento), y en este sentido el principio de razón habla como una palabra del ser. Ello quiere decir que el hecho de que todo acontezca de acuerdo a una razón es una exigencia del ser. Dicho muy simplemente «Al ser le pertenece la razón [o el fundamento]» (*ibid.*). La «palabra del ser» (*Wort des Seins*) constituye una respuesta (*Antwort*) a la pregunta «¿Qué es, pues, ser?» (*ibid.*), y esta respuesta es, para decirlo de la forma más lacónica: «Ser es razón [o fundamento]» (*ibid.*).

Si bien analizamos a qué corresponde la distinción entre las señaladas acentuaciones o tonalidades del principio de razón, observamos que en la segunda hemos dado un *salto* (*Sprung*) al fundamento absoluto de todas las cosas (que para Leibniz, pero también para la tradición dominante, es Dios) (cf. SvG, 96). Ya en Aristóteles, por ser la causa primera, in-causada ella misma, tiene que quedar fuera del ámbito de todas las causas particulares. Más aún, no hay en la naturaleza algo así como una «causa incausada».

De este modo, en la tradición meta-física se habría estado saltando, más allá de lo meramente físico, a lo trascendente.

A su vez el término *Sprung* («salto»), se dice también *Satz*, que podríamos traducirlo como «brinco», mas este último término significa también «principio», «proposición»; tiene que ver ni más ni menos que con el *Satz vom Grund*, el «principio de razón» o «proposición del fundamento». Pero esto quiere decir, por lo mismo, y esto es lo más importante, que en el principio de razón hay un brinco a la razón, o si se quiere, al fundamento:

El principio de razón es un «principio» [*Satz*, brinco] en el sentido notable de que es un salto. Nuestra lengua conoce el giro: de un brinco, es decir, de un súbito salto, salió por la puerta. En el sentido de un tal brinco es el principio [brinco] de razón un brinco a la esencia del ser. No podemos decir más que el principio de razón sea un principio del ser, sino que tenemos que decir: el principio de razón es un brinco al ser *en tanto* ser, esto es, como razón [fundamento] (*ibid.*).

Mas, la identidad ser-fundamento nos hace ingresar en un círculo, del cual aparentemente no hay salida si persistimos en esta misma identidad:

Esta palabra del ser tiene que responder, de acuerdo a lo sostenido más arriba, a la pregunta: ¿qué es, pues, ser? Pero, ¿constituye esto una respuesta, cuando se nos dice: ser es razón/fundamento? En vez de recibir con ello una respuesta somos lanzados nuevamente a otra pregunta. Porque preguntamos de inmediato: ¿qué quiere decir fundamento? A ello le corresponde únicamente la siguiente respuesta: fundamento quiere decir ser. Ser quiere decir fundamento - fundamento quiere decir ser. Aquí se mueve todo en círculo. Somos presas de un mareo. El pensar se despeña en lo desconcertante (SvG, 205).

Siguiendo este camino, Heidegger se da cuenta que estamos detenidos, y volvemos al mismo punto de partida, y es por eso que ensaya un nuevo camino, para lo cual cita los versos de Goethe:

Sin embargo, la ciencia infatigable aspira y pugna  
por la ley, la razón, el por qué y el cómo (p. 206)

y llama la atención esta vez sobre el «sin embargo», ya que pone de relieve lo propio de la visión e investigación científica, cual es la búsqueda infatigable de los fundamentos. En correspondencia con ello, el hombre anda de cacería de razones y razones, de por qué esto y lo otro, siguiéndolo a ello un *etcétera*.

Ello involucra además cierta manera de ponerse en relación con el tiempo (de temporalizar el tiempo), cual es la de la «inquietud» (*Unruhe*), que justamente nos habla de la pérdida de una quietud, del darnos tiempo y demorarnos en las cosas que permitiría un adecuado crecimiento de nuestro ser.

Esta «mora» en el ser se sostiene a su vez en el reconocimiento de la necesaria «diferencia ontológica» entre el ser y los entes, que son sus manifestaciones. Esta distinción no es de inmediato evidente en castellano, a diferencia del alemán: en este último idioma «ser» se dice *Sein* y «ente» se dice *Seiendes*, es decir «lo que es» o «lo que está siendo», ya que es un gerundio. En otras palabras, los entes no son sino las manifestaciones del ser de la plenitud: un árbol, un delfín, una montaña, un puente (y así podríamos seguir indefinidamente) son entes, es decir, cosas, fenómenos, hechos, situaciones, acontecimientos, y otros.

Pues bien, atendiendo a la diferencia ontológica, el pensador de la cabaña de Todtnauberg hace aquí un giro de grávidas consecuencias:

Entretanto no puede más querer decir el principio de razón, en tanto palabra del ser: ser tiene una razón/fundamento. Si entendiéramos la palabra del ser en este sentido, entonces nos representaríamos al ser como un ente. Él *es* únicamente como fundamentado [*gegründetes*]. El ser, sin embargo, porque él mismo es el fundamento [*Grund*], queda sin fundamento [sin razón]. En tanto el ser [él mismo fundamento], fundamenta, deja al ente ser en cada caso un ente (SvG, 204-205).

Así como hay acuñación de la moneda, lo cual comenzó en antiguos tiempos cuando alguna vez a las monedas, que entonces valían únicamente en función de su peso y volumen, se les grabó la figura del regente, así Heidegger habla también de *acuñaciones históricas* del ser: indudablemente la principal de ellas es la del fundamento (cf. SvG, 169).

Y como para Heidegger el ser a la vez que se revela en lo que es, en los entes, al mismo tiempo es propio de él el retiro (*Entzug*), así también el ser, nos dice, se trae a la luz como fundamento (pero manteniéndose en su retiro) (cf. SvG, 183).

## 6

Con ello tocamos la cuestión decisiva: que las cosas, los fenómenos tienen un fundamento, es decir, obedecen a una razón de ser, una razón suficiente según la cual son lo que son y se comportan como se comportan, está claro. Más aún, es de alcance universal, en tanto ello no admite excepción. Sin embargo, el ser mismo (y no un ente, una cosa o un fenómeno particular) al mismo tiempo que es la razón última de todo (*ultima ratio*) —porque fuera de ella no hay nada—, ella misma carece de razón.

Podemos decir con Parménides que lo único que pudiera haber fuera del ser sería el no-ser, y como éste por definición no es, entonces —concluimos— fuera del ser no hay nada. Por tanto, si hay una razón de ser última, un fundamento último de cuanto acontece, ello sólo puede ser el mismo ser. Pero esto significa a la vez que la razón de ser del ser radica única y exclusivamente en el solo hecho de ser, y no en otra cosa, careciendo de este modo él mismo de fundamento.

Se nos descubre entonces un nuevo horizonte: el a-bismo, *abyssos* en griego, *Ab-grund* en alemán. Si todo lo que *es* tiene fundamento o razón (*Grund*), lo único que carece de ello es el propio ser, y por lo tanto hay un «a-bismo del ser» (*Ab-grund des Seins*). Que los entes tengan una razón, necesaria y universalmente, resulta palmario, mas no el ser mismo.

Corresponde plantear aquí un problema que, a mi parecer, el propio Heidegger no resuelve (es más, no lo considera), y es algo concerniente al salto (cf. SvG, 107, 119, 150, 185). Anteriormente observábamos que éste es desde el plano de los entes al ser en tanto fundamento, y agregábamos que Leibniz habría dado este salto, que el propio principio de razón es un brinco (*Satz*, que significa tanto «principio» como «brinco»), un brinco al ser-fundamento.

Mas, he aquí que o bien se hace presente un segundo salto, en este caso, al abismo del ser (y no más a un ser-fundamento), o bien es el mismo y único salto que, por decirlo así, traspasa el fundamento (entiéndase el primero, último y absoluto) para descubrir que él mismo carece de fundamento: es abismo.

Pienso que esta segunda posibilidad es la única que podría considerarse aceptable.

## 7

Pero, que el fundamento primero y último carece de fundamento es algo que decimos siguiendo a Heidegger, y, sin embargo, no lo es para Leibniz. Para él el ser en plenitud tiene él mismo una razón/fundamento, y ésta es Dios. Él se plantea la pregunta más radical que podríamos hacernos: «¿Por qué es el ser que no más bien la nada?», respondiendo: «Porque Dios es». Dios sería entonces la suprema Razón de Ser, el supremo Fundamento.

En *Los principios racionales de la naturaleza y de la gracia*, formulando Leibniz una vez más el principio de razón y haciendo valer la relevancia del discurso metafísico, leemos:

Hasta ahora hemos hablado simplemente como físicos; ahora será necesario elevarse a la metafísica, valiéndonos del significativo, pero poco aplicado principio, según el cual nada acontece sin una razón suficiente, esto es, que nada sucede sin que el que conoce satisfactoriamente las cosas no pueda aducir una razón determinante suficiente, de acuerdo a la cual ellas son así y no de otra manera. Estableci-

do este principio, así surge la primera pregunta que debe hacerse: ¿por qué hay algo que no más bien nada?<sup>5</sup>.

Y continúa diciendo que con la pretensión de encontrar la razón de ello en las cosas naturales, sometidas al movimiento y al cambio, no se ha llegado muy lejos, para concluir:

Entonces la razón suficiente, que no requiere de ninguna otra, tiene que estar fuera de la serie de las cosas causales y encontrarse en una sustancia, que sea la causa de la serie y una entidad necesaria, que porta en sí misma la razón de su existencia; porque de otro modo no se tendría aún ninguna razón suficiente en la que pudiéramos detenernos. A esta última razón de las cosas se le llama Dios (*ibid.*).

Teniendo en consideración este proceder, Heidegger se distancia de Leibniz y junto con ello de un «dios-razón suficiente»:

Porque sin embargo Leibniz y toda metafísica se quedan detenidos en el principio de razón [*Satz vom Grund*] como un principio fundamental [*Grundsatz*], exige el pensamiento metafísico, de acuerdo con el principio fundamental, una primera razón para el ser: en un ente, a saber, el más ente [de todos] [léase: dios] (SvG).

La palabra que usa Heidegger aquí para referirse a este dios es *das Seienste* (el más ente, el máximamente ente) que es el superlativo de «lo ente» (*das Seiende*).

Lo que hay tras esto es esa singular exigencia de la razón suficiente: que tendría que valer no solamente para todo ente, para el pájaro que canta como canta, el oso que hiberna como hiberna, el tornado que succiona como succiona y la estrella que implota como implota, sino que aun para el ser de la plenitud, a saber, dios, pero que aquí equivale *al más ente de los entes*.

## 8

Pero, para Heidegger, como hemos visto, la cuestión es saltar al «fundamento sin fundamento» (la «razón sin razón»).

Lo que aquí se nos abre tiene que ver con ese *lugar* (*Ort*) en el que aterrizamos, donde la exigencia del fundamento y de la funda-

5. G. W. F. Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, Felix Meiner, Hamburg, 1956, p. 7, trad. mía.



mentación queda atrás. Éste no es un lugar (*locus*), como los lugares en que acostumbramos estar; no es «sitio o plaza», sino «lo esencial de una cosa» (SvG, 106). Podríamos decir que así como todo el pensar heideggeriano es un «ir de camino al ser», al «fundamento sin fundamento», al «abismo del ser», lo es también a este *locus*, este *topos*, este *Ort*. Este pensar es de esta laya también una *Erörterung*, término que usualmente significa «aclaración» o «esclarecimiento», diríamos en este caso, «esclarecimiento de aquel *lugar*» (de modo similar a la solución de los traductores españoles, Duque y Pérez de Tudela, digamos por *Erörterung* «localización», para conservar una conexión con *locus*, *Ort*).

Tengamos en cuenta que la tradición filosófica, en particular desde la *República* platónica, *La città del sole* de Tommaso Campanella, lo que se llama, sin ambages, *Utopía* de Tomás Moro, como la vasta obra *El principio esperanza* de Ernst Bloch, ha estado atravesada por la prefiguración de una *u-topía*, un *lugar más allá de los lugares*. Pero esas utopías han tenido un carácter de construcción racional y de un sueño de perfección, transido de idealismo. El «lugar» del que hablamos con Heidegger, en cambio, constituye una *experiencia* posible. Es el pensar (*Denken*), en tanto lo que se ha traducido como «conmemoración» (*Andenken*), término tomado del poema del mismo nombre de Hölderlin<sup>6</sup>. En *¿Qué significa pensar?* se vincula al *Andenken* con la *Mnemosyne* (Memoria), la madre de las musas (cuyo padre es Zeus), que las pare en nueve noches consecutivas<sup>7</sup>. [Con el fin de conservar el término «pensar» en la traducción de *Andenken*, podemos decir «pensar-desde», aludiendo con ello a lo propio del modo heideggeriano de concebir el pensar en tanto un pensar que hace el regreso al origen, o, como también lo formula el pensador, como la experiencia del «paso atrás» (*Schritt zurück*).]

Con el fin de entender mejor a qué nos referimos con el mentado «lugar», en *Sprache und Heimat* (El lenguaje y lo patrio) se discute sobre lo patrio (no la patria, que sería más bien *Vaterland*, término que tiene que ver con *Vater*, así como en castellano, con el *pater* latino, y que corresponde a una realidad de carácter jurídico-político, vinculada particularmente con ideas como las de soberanía e independencia). Pues bien, respecto de lo patrio, al modo de un *Ort*

6. M. Heidegger, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1971, p. 79; ed. cast.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. de J. M.<sup>a</sup> Valverde, Ariel, Barcelona, 1983.

7. M. Heidegger, *Was heisst denken?*, Felix Niemeyer, Tübingen, 1961, p. 7; ed. cast.: *¿Qué significa pensar?*, trad. de H. Kahnemann, Nova, Buenos Aires, 1964.

(*locus*), hacemos un *ver-orten*, esto es, lo que podríamos traducir (nuevamente y ahora en otro giro) como un «localizar». Y esta localización sería a través del habla, puesto que para Heidegger lo patrio es el lenguaje. O, mejor todavía, lo patrio es la lengua, a saber, la lengua propia, la que hablamos, la de nuestra tierra (la palabra alemana *Sprache* significa tanto «lenguaje» como «lengua»). La conjunción (entre otros, también gramatical) entre el lenguaje (o la lengua, e incluso el dialecto) y lo patrio, culmina al final del texto en la coyuntura del «Lenguaje como lo patrio»<sup>8</sup>.

Desde *El principio de razón*, si no hacemos esta localización del hablar (y hablar auténticamente) la lengua, perdemos la razón/fundamento/fondo (*Grund*), que puede ser también el terruño, lo patrio (cf. SvG, 78).

Y ya que tenemos a la vista el «fundamento sin fundamento» y *la lengua como el lugar de lo patrio*, en ello despunta además lo que Heidegger concibe como «pensar poético» o «poetizar pensante», puesto que *está en juego un pensar sin fundamento*. Ingresando en esta temática se multiplican los vínculos, ya que cabe ahora reconocer que esto se liga con la concepción del arte y de la poesía en Heidegger, en relación a la cual cabe destacar al menos dos aspectos: 1) que en el arte se revela lo verdadero (entiéndase el genuino arte), vale decir, que el arte no tiene únicamente que ver con algo gratuito, al modo de unas *ocurrencias*, al fin y al cabo irrelevantes, de un artista; 2) que el artista, y en particular el poeta, no simplemente poetiza, sino que piensa. De este modo, Hölderlin en su himno «Germania» o Rainer Maria Rilke en sus *Elegías del Duino* estarían explayando aquel «poetizar pensante» —o «pensar poético»—, dependiendo ello si ponemos el énfasis más en uno o en el otro de sus componentes).

## 9

Lo cierto es que al haber llegado por lo menos a otear a lo lejos lo que sería el fundamento sin fundamento, vislumbramos con ello lo decisivo, como que todo el pensamiento heideggeriano íntegro es *ir de camino (unterwegs)* hacia allá.

Hemos visto que hacia ese lugar, que es el lugar del abismo del ser, solamente se puede saltar y el pensar que da ese salto es el pen-

8. M. Heidegger, *Sprache und Heimat*, en *Gesamtasugabe*, tomo 13, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1983, p. 180.

sar-desde (*Andenken*) (cf. SvG, 158). El pensar-desde se recoge desde *lo sido, lo esencial* (la palabra para «lo sido», *das Gewesene* tiene que ver con *Wesen*, «esencia»). Y esto sido-esencial es lo que *perdura* (*währt*) (cf. SvG, 106).

Si lo que llamamos filosofía debe entenderse a partir de este pensar-desde, es porque ella es ajena al *éxito*, que en alemán se dice *Er-folg*, palabra que hace alusión a lo que tiene «consecuencia»: *Folge*. Esto la distingue de las ciencias que hacen permanentemente gala de sus éxitos (cf. SvG, 155).

Esto involucra una singular temporalidad propia del pensar filosófico, en tanto pensar-desde, por cuanto así como no hay éxito, tampoco puede haber progreso. Toda pro-gresión será en este pensar siempre re-gresión al origen, un salto al origen, un *Ur-sprung*.

Ahora bien, con lo del salto y del brinco estamos no solamente ante la cuestión decisiva, sino también la más peliaguda. Con el fin de plantear esta cuestión de la manera más diáfana posible, podemos decir que si en efecto hay el abismo del ser, a ese *lugar* no llegamos con la racionalidad habitual, con el entendimiento, con la lógica tradicional, ni con el pensar fundamentante. Y lo que más nos interesa en este contexto es que a ese lugar tampoco llegamos con la razón suficiente.

Como a lo más grande, a lo divino, a lo absolutamente Otro, se llega allí únicamente despojándonos del pensar racional de la fundamentación.

Tal vez, y por reducción al absurdo, para confirmar lo insostenible que resulta ser la posibilidad contraria, lo más revelador es formularla: llegar a lo sin-fundamento a través de la fundamentación. (Es como bailar con una disposición tal, como si estuviéramos bajando.)

En la «Lección Trece» (la última de todas), Heidegger desarrolla esta cuestión de la manera más radical, por cuanto se contraponen aquí brutalmente las dos identidades: que *ser es fundamento* y que *ser es no-fundamento*:

En tanto que el ser abre su esencia como fundamento, no tiene él mismo fundamento. Pero esto no es porque se fundamenta a sí mismo, sino porque toda fundamentación, también y justamente aquella por medio de sí mismo, permanece ajena al ser como fundamento. Cada fundamentación y ya cada apariencia de fundamentabilidad tendría que rebajar al ser a algo ente. El ser queda como ser sin-fundamento. Del ser queda el fundamento, esto es, como un fundamento que recién tiene que fundamentarse, aparte y fuera. Ser: el abis-

mo. / ¿Queda esto dicho tan sólo paralelo a lo dicho primero: ser y fundamento: lo mismo? ¿O incluso excluye lo uno a lo otro? Así parece de hecho, si pensamos según la regla de la lógica habitual. De acuerdo a ello quiere decir: «ser y fundamento: lo mismo» tanto como: ser = fundamento. ¿Cómo habría entonces de valer lo otro: ser: el a-bismo? Esto solamente es lo por-pensar [*das zu-Denkende*], a saber: ser «es» el a-bismo en tanto ser y fundamento: lo mismo. En la medida en que ser «es» fundamentar, y sólo en esa medida, no tiene entonces fundamento. / Si reflexionamos en ello y permanecemos en ese pensar, entonces advertimos que hemos saltado-fuera [*abgesprungen*] del ámbito del pensar habido hasta acá y estamos en el salto (SvG, 185).

Pero, si *estamos en el salto*, en cuanto que lo estamos dando, ¿dónde caemos? Ésta es la inquietud que se plantea Heidegger a continuación, llamando la atención sobre la posibilidad de extravío del pensar (un pensar que deja atrás la fundamentación) y que estamos arriesgando aquí:

Mas, con este salto ¿no caemos en lo sin-suelo? Sí y no. Sí, en tanto ahora el ser no es más traído a un suelo en el sentido de lo ente y es explicado desde allí. No, en tanto el ser es recién ahora lo por-pensar como ser (*ibid.*).

¡Cómo no reconocer que en lo anterior el pensar está concebido con meridiana claridad!

Se trata de evitar seguir pensando al ser desde lo propio de lo que es, de los entes (*ergo* evitar nuevas transgresiones de la diferencia ontológica). Junto con ello, corresponde darse cuenta de que el fundamento es una (y ciertamente la más relevante) de las acuñaciones (*Prägungen*) históricas del ser, pero que se mantiene él mismo en el retiro. Para ello es necesario un salto, pero éste no nos deja en lo sin-suelo porque recién con él se abre la posibilidad de pensar el ser mismo, el ser en cuanto ser.

El ser nos da aquí el norte para no caer en lo sin-suelo y en el vacío, porque es *medida* (*Mass*) y *donación-de-medida* (*Mass-gabe*), que dependerá de nosotros si nos dejamos orientar por ella (cf. *ibid.*).

1.2. EL SALTO Y EL JUEGO

1

En los últimos pasos de la «Lección Trece» despuntan distintos hitos del camino recorrido en esta inmersión en los pliegues íntimos de la razón, cuya esencia es ser fundamento. Destaquemos algunos de ellos:

1. Que la razón-fundamento no se sostiene a sí misma.
2. Que ella, en tanto fundamento, es sin-fundamento.
3. Que se revela en ello el abismo del ser.
4. Que el *fundamento sin-fundamento* se explaya en un *lugar* (no físico).
5. Que en ese *lugar* nos debatimos y estamos en un *salto* entre el fundamento y lo sin-fundamento.
6. Que el pensar que se despliega desde aquel lugar es un *pensar-desde* (conmemoración, *Andenken*).

Pues bien, aquí tiene *lugar* a su vez un nuevo *acontecer*: el juego. (Ello da pie a lo que continuaremos desarrollando más adelante como «razón lúdica».)

En atención al singular *ontocentrismo* heideggeriano con el descubrimiento de esta dimensión ontológica del juego hace acto de presencia la correspondiente dimensión existencial-humana:

El pensamiento alcanza por medio de ese salto en la amplitud de aquel juego, en el que es puesta nuestra esencia humana. Sólo en tanto el hombre es traído a este juego y con ello es puesto en juego, puede él verdaderamente jugar y permanecer en el juego (SvG, 186).

El ser, el fundamento sin fundamento, se evidencia como juego, y el hombre mismo, en atención a ello, ¿quién más puede ser sino que aquel que es «puesto en juego»?

En *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* Heidegger liga el juego (*Spiel*) con lo que se nos ofrece como ejemplo (*Beispiel*), conexión que naturalmente se pierde en la traducción:

[...] para la esencia del ser no hay jamás en lo ente un ejemplo [*Beispiel*], y ello supuestamente se debe a que la esencia del ser es el juego [*Spiel*] mismo<sup>9</sup>.

9. M. Heidegger, *La constitución ontoteológica de la metafísica*, en *Identidad y diferencia*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 142.

El alemán dice para «ejemplo» *Bei-spiel*, señalando con ello, por decirlo así, que las cosas son lo que son en tanto que acompañan, son «junto al» (*bei*) juego —y para Heidegger éste sería el *juego del ser*—. (Al parecer hay de este modo en la lengua alemana una poderosa intuición de lo lúdico.)

Lo lúdico destaca a su vez en la concepción del ser como la cuaterna (*das Geviert*) de cielo y tierra, divinos y mortales (que son llamados por el pensador de la Selva Negra los «parajes del mundo»). De acuerdo con esta concepción, los hombres (los mortales) habitan la cuaterna *en* la tierra, *bajo* el cielo, *de cara a* los divinos y *con* los otros mortales<sup>10</sup>. Pues bien, lo lúdico se manifiesta aquí en el «juego-de-espejos de los parajes del mundo» (*Spiegel-Spiel der Weltgegenden*)<sup>11</sup>. En este sentido explica Otto Pöggeler la aludida cuaterna:

[...] entendida como «juego de espejos» en el cual cada uno —divinos y mortales, tierra y cielo— espejea la esencia de los otros al hacerles frente, tornando así a espejearse a sí misma en aquello que le es propio<sup>12</sup>.

El juego-de-espejos supone que en cada cosa devélese la cuaterna completa con sus cuatro parajes. Así en el cántaro de greda, en el que comparece en su materia la tierra, pero también el cielo y los divinos a los que se liba con el vino, y por supuesto también los mortales que realizan este ritual:

El don de la colada [la fundición del material] es la libación para los mortales. Él sacia su sed. Él recrea su ocio. Él alegra su socialidad<sup>13</sup>.

Sin pretender igualar lo que es de distinto origen y tiene distintos alcances, resuena en este juego-de-espejos la *simpatía universal* de los estoicos, y lo que atañe al propio Leibniz: la congruencia entre lo macrocósmico y lo microcósmico, que se refleja en cada *mónada* como espejo del universo.

10. Cf. M. Heidegger, *Das Ding*, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1978, p. 165, *passim*; ed. cast.: *La cosa*, en *Conferencias y artículos*, trad. de E. Barjau, Odos, Barcelona, 1994.

11. Cf. M. Heidegger, «... *dichterisch wohnt der Mensch...*», en *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 181; ed. cast. cit.

12. O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Barcelona, 1986, p. 274.

13. M. Heidegger, *Das Ding*, cit., p. 165.

Y uno de los rasgos de la modernidad es la pérdida de aquella simpatía universal. Ello tiene que ver con el característico antropocentrismo moderno y su consiguiente cosificación de la naturaleza.

Ya nos preguntábamos a propósito de *El principio de razón* si el pensar que está en el salto no caería en lo sin-suelo y en el vacío, y advertíamos que no desde el momento que recién a partir de ello puede revelarse el ser mismo, y lo que más interesa aquí: que el ser se muestra como la *medida*. En lo que concierne ahora a la cuaterna, se trata también de la medida (*das Mass*) y que el hombre, en particular el poeta, sería *el que mide* las distancias entre los distintos parajes del mundo. La cuaterna (al modo de la simpatía universal) se escinde o se quiebra cuando el hombre pierde la medida. En ello se deja ver además un enlace con la interpretación que hace Heidegger en «... poéticamente habita el hombre...» del Poema «En el amoroso azul» de Hölderlin y la pregunta del poeta: «Giebt es auf Erden ein Maass?» («¿Hay sobre la Tierra una medida») <sup>14</sup>.

Lo que persigue nuestro autor es al mismo tiempo un habitar auténtico del hombre en la cuaterna que únicamente es posible, por lo dicho, con apoyo en la recta medida. En *Bauen Wohnen Denken* (*Construir habitar pensar*) el habitar auténtico, que deja ser a la cuaterna, es expresado como cuidar(la) (*schonen*), que supone una cuádruple actitud de los mortales (los hombres):

Cuidar la cuaterna, salvar la tierra, recibir el cielo, esperar a los divinos, acompañar a los mortales, este cuádruple cuidar es la esencia simple del habitar <sup>15</sup>.

Dicho esto último desde la concepción lúdica heideggeriana, el asumirnos en nuestro *ser puestos en juego* significa la posibilidad de ese habitar auténtico, el cuidado de la cuaterna, insertándonos plenamente en su juego-de-espejos.

## 2

Ya veíamos que donde se marca la diferencia entre Leibniz y Heidegger es ante todo en la pregunta «¿Por qué es el ser que no más bien la nada?», ya que Leibniz la responde diciendo «Porque Dios es», mientras que Heidegger no la responde, describiendo en este

14. Cf. *Vorträge*, cit., p. 189.

15. *Ibid.*, p. 153.

sentido su pensamiento como experiencia de un «paso atrás». Visto de esta forma, se trata de permanecer denodadamente en lo que abre la pregunta, sin pretender escabullirla.

En el sentido de la dimensión ontológica del juego, la cuestión es que si Leibniz dice *Cum Deus calculat, fit mundus* («En tanto Dios calcula, hace el mundo»), Heidegger sostiene aquí que podría decir mejor: «En tanto Dios juega, hace el mundo». Tal vez un dios-jugador está más cerca del supuesto verdadero dios, del que llama un «Dios divino» en *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*<sup>16</sup> que un dios-calculador, sujeto en cierto modo a la necesidad, a los principios racionales, e incluso a la matemática.

En este contexto cita Heidegger el aforismo 52 de Heráclito que habla del niño que juega a las tablas, y que en tanto que lo hace hace al mismo tiempo el mundo: αἰῶν παῖς ἐστὶ παῖζον περσιύων παιδὸς ἢ βασιληίῃ (SvG, p.188).

De este niño-rey dice Heidegger: «Él juega porque juega», y agrega: «El juego es sin por qué», «Él permanece sólo juego: lo más elevado y profundo», para plantearnos:

La pregunta que queda es si nosotros y como nosotros, oyendo los saltos de este juego, podemos co-jugar e insertarnos en el juego (SvG, 188).

En lo que atañe a este *niño-rey* y *dios-jugador* se refleja el apartamiento de Heidegger del dios de la tradición (el «dios *causa sui*») y su pensamiento es por ello también expresión de un *gottloses Denken*, un «pensar sin Dios», el cual, como él se preocupa de deslindar en la *Carta sobre el «humanismo»*, no implica ateísmo.

Acerca de este dios *causa sui* leemos en *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*:

A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *Causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios (*ibid.*).

Es más, estamos aquí ante una cosificación de dios. Nuestro pensador juega con la palabra *Sache* (cosa) que encuentra su razón suficiente a partir de una *Ur-sache* (causa), siendo la causa absoluta, la *causa de las causas* (*causa causarum*): dios (cf. SvG, 152).

16. *Ibid.*, p. 153.



En atención a lo que circunda a este dios *causa sui*, que no correspondería al «dios divino», Heidegger termina en la Conferencia del mismo nombre —«El principio de razón»— aplicando el «paso atrás» a un «paso atrás del porqué», y, siguiendo con Goethe, cita ahora los siguientes versos de su «Colección de Sentencias» de 1815:

¿Cómo?, ¿cuándo? y ¿dónde? ¡Siguen callados los dioses!  
Tú atente al *porque* y no preguntes: *¿por qué?* (p. 206).

(Recordemos al niño de Heráclito *que juega porque juega, que el juego es sin por qué.*)

Ello constituye para nuestro pensador un guiño, una señal para el pensar, a través del cual se hace patente «lo digno de ser pensado» (*das Denkwürdige*):

La palabra de Goethe es una seña. La señas quedan como señas en la medida en que no trastocan el pensar en proposiciones definitivas. Las señas sólo son señas, en la medida que el pensar sigue su señal [*Weisung*, indicación], meditando acerca de ellas. Así llega el pensar a un camino que conduce a lo que en la tradición de nuestro pensar desde antiguo se revela y al mismo tiempo se oculta como lo digno de ser pensado [*das Denkwürdige*] (SvG, 210).

Entre las cosas que son *dignas de ser pensadas, que dan que pensar* está el hecho de que el ser en todas sus manifestaciones se muestre como fundamento, en el sentido de que todo fenómeno obedece a una razón de ser. Y como estas palabras «fundamento» o «razón» se dicen en latín *ratio*, Heidegger relaciona esto con la concepción tradicional del hombre como *animal racional, animal rationale*.

Mas, hay otro significado de *ratio* que destacar: ya en la época de Cicerón *ratio* significa «cuenta», trayendo esto como consecuencia una modificación en aquella definición tradicional del hombre:

De acuerdo con ello es el hombre el animal rationale, el ser vivo que exige y da cuentas. El hombre es, según la determinación señalada, el ser vivo calculante [que saca cuentas], calcular entendido en el amplio sentido que la palabra *ratio*, originariamente una palabra del lenguaje mercantil romano, adopta en Cicerón en aquel tiempo en el que el pensar griego es traspuesto al representar romano (SvG, 210).

De este modo, se iniciaría ya en el mundo romano la degradación de la razón, la cual tuvo un altísimo sitio en el mundo griego. Y, ya hemos visto que ella se degrada hasta convertirse en la modernidad en una *razón instrumental*, y, por su parte, el pensamiento, en un *pensar calculante*.

Así sucederá que ese pensar en términos de cálculo, cuenta y «contabilidad» (*Rechenschaft*), con arreglo a beneficios, intereses y utilidades, habrá llegado a dominar en el mundo occidental, impregnando muy particularmente la modernidad. Y hemos visto que esto traerá consigo a su vez una modificación en la forma de concebirse, o, más bien, de auto-concebirse el hombre. A partir de ello el pensador nos pregunta:

¿Agota la mencionada determinación de que el hombre es un animal rationale la esencia del hombre? ¿Es ésta la última palabra que se puede decir del ser: el ser quiere decir razón/fundamento? ¿O no permanece la esencia del hombre, no permanece su pertenencia al ser, no permanece la esencia del ser todavía y de manera cada vez más desconcertante como lo digno de ser pensado? ¿Nos será lícito, si acaso las cosas están dadas así, renunciar a esto digno de ser pensado a favor del delirio de un pensar que exclusivamente calcula y sus titánicos logros? ¿O estamos obligados a encontrar caminos en los cuales el pensar pueda corresponderse con lo digno de ser pensado, en vez de pasarlo por alto, embrujados por el pensar calculante? (SvG, 210).

Y concluye aquí su Conferencia, diciendo:

Ésta es la pregunta. Es la pregunta mundial del pensar. Dependiendo de su respuesta se decide lo que será de la Tierra y lo que será de la existencia del hombre sobre esta Tierra (SvG, 211).

El camino ya andado nos deja al fin ante una paradoja al interior de la razón misma, por cuanto se ponen de manifiesto aquí dos caras de ella:

1. Ella es la que fundamenta, la que da *razones*, no solamente en lo que concierne a la explicación de cada fenómeno, en términos de lo propio de la razón suficiente, elevada a principio, sino también es ella la llamada a guiar nuestra vida práctica, y también en este caso sobre la base de principios establecidos por ella. Ella es, así como en Kant, el poder de los principios (*Vermögen der Prinzipien*).
2. La otra cara es la que hemos definido como *razón lúdica*, que está en el salto entre el fundamento y lo sin-fundamento.

Oteando esto en una amplia perspectiva, ésta es la intuición que encontramos en distintos momentos de la historia de la filosofía: que la razón no puede explicarlo todo; una razón que pudiera aquello tendría que fundamentarse a sí misma, lo cual es como querer levantarse a sí tirando de sus cabellos. Y esta intuición está en distinta forma en Platón, Plotino, Dionisio Areopagita, Meister Eckart, Nicolás de Cusa, Schelling, Nietzsche, Kierkegaard, Jaspers, y hasta llegar a Heidegger.

En todos ellos se llega a un lugar: la aporía, lo Uno, la nada, el abismo, la *coincidentia oppositorum*, lo dionisiaco, lo envolvente (*das Umgreifende*), donde todo fundamento y razón quedan suspendidos.

En Heidegger se trata de que el propio *pensar* (*Denken*) es *pensar-desde* (*Andenken*), *pensar-sin-fundamento-desde-ahí*, desde ese *Ort* (*locus*), en términos de una *loc-alización* (*Er-ört-erung*, *Ver-ort-ung*).

En lo que sigue nos aventuraremos al descubrimiento de esta razón lúdica en su dimensión existencial.



## ESTADIO EXISTENCIAL DE LA RAZÓN SUFICIENTE

## 1

La razón se puede vincular con lo que llamamos *determinismo*, y esto involucra al hombre. El determinismo, en su forma extrema, tiene que ver con lo que en la Física se discute como «principio antrópico». De acuerdo a éste, el universo es como es porque yo lo estoy pensando y estoy preguntando por él; por el contrario, si no fuera como es, no podría estar preguntando nada, ni existiría yo<sup>1</sup>. Stephen W. Hawking, con su incansable búsqueda de la «teoría unificada completa que describiría todos los fenómenos del universo», analiza aquel presupuesto (antrópico) en los siguientes términos:

Pero si realmente existiera una teoría unificada completa, ésta también determinaría presumiblemente nuestras acciones. ¡Así la teoría misma determinaría el resultado de nuestra búsqueda de ella!<sup>2</sup>.

Reparemos en los alcances de esta cita para aperebirnos, como en un Hawking hay una clara conciencia de cómo el que hemos llamado estadio ontológico de la razón suficiente preside absolutamente sobre el estadio epistemológico, sobre el *reddendum*, la *vuelta a dar la razón o fundamento*. Fijémonos cómo se alude aquí incluso a una teoría que, en cierto modo, ya está allí, y tal vez ha estado des-

1. Cf. J. Estrella, *El universo hoy*, Universitaria, Santiago de Chile, 1998, p. 42, *passim*.

2. St. Hawking, *Historia del tiempo*, trad. de M. Ortuño, Crítica (Grijalbo), México, 1988, p. 31.

de siempre, organizando el universo, «esperando» que el propio Hawking la descubra.

Cabe aducir que ello nos muestra que con todo el empeño moderno de aislarse la razón suficiente en su estadio epistemológico, de pronto la propia ciencia nos muestra lo pretencioso y veladamente ufano que hay en ello.

Aun así, el texto de Hawking da pie a una doble lectura, ya que en cuanto se inscribe dentro del principio antrópico, se puede invocar a éste como uno de los ejemplos más extremos del aislamiento del *reddendum*: *el universo es como es porque yo pregunto por él*.

¿Y a qué se debe esta posible doble e internamente contrapuesta lectura?

La respuesta estaría en que desde antiguo, incluso en lo que concierne a la mentalidad del hombre arcaico, ha habido la intuición de que no somos sino partes de un cosmos viviente y depositario de una sabiduría absoluta.

La concepción platónica del «Gran Animal» en el *Timeo* podríamos decir en este sentido que viene a plasmar una intuición ancestral.

El estoicismo continuará en esa misma línea.

Dentro de la más amplia perspectiva, y en atención a nuestras preocupaciones, ello quiere decir que el estadio epistemológico y el consiguiente *reddendum* viene a ser en definitiva parte de la evolución del ser, del universo mismo (es decir, lo que es expresión del estadio ontológico).

El propio pensamiento de la *mónada* de Leibniz se mueve en la misma dirección, puesto que significa el supuesto de que en el origen hay algo de orden anímico, una entelequia, una estructura metafísica, respecto de la cual todas las cosas no son sino sus fenomenizaciones. Todas las mónadas físicas y espirituales remiten a la suprema mónada divina, capaz de contener la totalidad de las representaciones de todas las mónadas. Por su parte, en cada una de estas últimas, aunque su representación sea siempre fragmentaria, están los signos de la totalidad. Cada mónada es un espejo del universo:

[...] cada porción de materia puede concebirse como un jardín lleno de plantas, o como una laguna llena de peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es, a su vez, un tal jardín y una tal laguna<sup>3</sup>.

3. G. W. F. Leibniz, *Monadologie*, Felix Meiner, Hamburg, 1956, p. 67, ed.

Desde luego, el idealismo alemán desarrolla con una altura inalcanzable este mismo pensamiento que podemos resumir en la fórmula de que *si yo pienso, ello piensa por mí*. Veamos cómo se despliega este pensamiento en Fichte:

La naturaleza avanza sin interrupción a través de la infinita serie de sus posibles determinaciones; y el cambio de éstas no es anárquico, sino que se efectúa rigurosamente con arreglo a ley. Lo que está en la naturaleza es necesario como es, y es simplemente imposible que sea distinto a como es<sup>4</sup>.

Y más adelante en que trata de la relación de hospitalidad que tiene la conciencia en la «esencia» (*Wesen*) de la naturaleza, y como al des-plegue de la naturaleza en la materia bruta, le sigue un repliegue de ella misma que culminará en la conciencia (humana):

La conciencia ya no es aquel desconocido de la naturaleza cuya relación con una esencia es tan incomprensible; es natural en ella, e incluso una de sus determinaciones necesarias. La naturaleza se eleva paulatinamente en la progresión graduada de sus realizaciones. En la materia bruta es una sencilla esencia; en la organizada vuelve a sí misma para actuar interiormente sobre sí, en la planta para formarse, en el animal para moverse; en el hombre, cual obra maestra suya, vuelve a sí misma para observarse y contemplarse. Se desdobra simultáneamente en él y, de una simple esencia, se convierte en una esencia y conciencia unidas<sup>5</sup>.

## 2

Desde antiguo ha habido la intuición del determinismo, de una concatenación rigurosa de los sucesos, y que supone al mismo tiempo una secreta conexión del ámbito ontológico con el ámbito existencial-humano, así como lo que sale a la luz en estos poemas de Jorge Luis Borges:

Antes de que suene el presuroso timbre  
y abran la puerta, y entres, oh esperada

francés-alemán, trad. mía; ed. cast.: *Monadología*, trad. de M. Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1983.

4. J. G. Fichte, *El destino del hombre*, trad. de V. Romano, Aguilar, Madrid, 1963, pp. 26-27.

5. *Ibid.*, pp. 39-40.

por la ansiedad, el universo tiene  
 que haber ejecutado una infinita  
 serie de actos concretos. Nadie puede  
 computar ese vértigo, la cifra  
 de lo que multiplican los espejos,  
 de sombras que se alargan y regresan,  
 de pasos que divergen y convergen.  
 La arena no sabría numerarlos.  
 (En mi pecho, el reloj de sangre mide  
 el temeroso tiempo de la espera).

Antes que llegues,  
 un monje tiene que soñar con un ancla,  
 un tigre tiene que morir en Sumatra,  
 nueve hombres tienen que morir en Borneo<sup>6</sup>.

Y este otro que se llama «Las causas»:

Los ponientes y las generaciones.  
 Los días y ninguno fue el primero.  
 La frescura del agua en la garganta  
 de Adán. El ordenado Paraíso.  
 El ojo descifrando la tiniebla.  
 El amor de los lobos en el alba.  
 La palabra. El hexámetro. El espejo.  
 La Torre de Babel y la soberbia.  
 La luna que miraban los caldeos.  
 Las arenas innumeradas del Ganges.  
 Chuang-Tzu y la mariposa que lo sueña.  
 Las manzanas de oro de las islas.  
 Los pasos del errante laberinto.  
 El infinito lienzo de Penélope.  
 El tiempo circular de los estoicos.  
 La moneda en la boca del que ha muerto.  
 El peso de la espada en la balanza.  
 Cada gota de agua en la clepsidra.  
 Las águilas, los fastos, las legiones.  
 César en la mañana de Farsalia.  
 La sombra de las cruces en la tierra.  
 El ajedrez y el álgebra del persa.  
 Los rastros de las largas migraciones.  
 La conquista de reinos por la espada.  
 La brújula incesante. El mar abierto.

6. J. L. Borges, *Antología poética, 1923-1977*, Alianza, Madrid, 1999, p. 146.



El eco del reloj en la memoria.  
 El rey ajusticiado por el hacha.  
 El polvo incalculable que fue ejércitos.  
 La voz del ruiseñor en Dinamarca.  
 La escrupulosa línea del calígrafo.  
 El rostro del suicida en el espejo.  
 El naípe del tahúr. El oro ávido.  
 Las formas de la nube en el desierto.  
 Cada arabesco del calidoscopio.  
 Cada remordimiento y cada lágrima.  
 Se precisaron todas esas cosas  
 para que nuestras manos se encontraran<sup>7</sup>.

## 3

Los poemas de Borges nos hacen pensar acerca de la trabazón entre el estadio ontológico de la razón suficiente y los asuntos humanos, incluso en términos de determinación y destino.

Mas, el ámbito de lo humano lo vive el hombre como ser libre sobre la base de una independencia debidamente resguardada. En este ámbito descubrimos un tercer estadio de la razón suficiente que podemos llamar «existencial», que consiste no en *volver a dar la razón* (como en el estadio epistemológico), sino simplemente en *dar la razón* (entiéndase la *razón de ser*). Esto es lo que nos determina cuando *libremente* hacemos o dejamos de hacer algo, cuando aprobamos, reprobamos, reforzamos, sugerimos, planteamos algo. Prácticamente el hombre en todo lo que hace está determinado por una razón que justifica ese hacer.

Si miramos la gente en su desplazamiento por las calles, entrando o saliendo de sus casas, de almacenes, de edificios, a pie, o viajando en automóviles, en la locomoción colectiva, en el metro, en los aeropuertos, despegando en aviones o aterrizando, si luego lo miramos en el interior de sus casas, de sus oficinas, trabajando, desayunando, almorzando, en todo ello llama la atención cómo cada cual se desplaza por esos espacios y organiza su tiempo de acuerdo a finalidades, expectativas, metas, en la mayoría de los casos siguiendo ciertas rutinas, reiterando cada día lo que han venido haciendo durante meses y años, y, al mismo tiempo, sin detenerse a pensar, salvo en contadas ocasiones, en algún café o en la alcoba, acerca del sentido de todo aquello.

7. *Ibid.*, p. 148.

Cada uno se muestra en su estar y en su desplazarse como prisionero dentro de cierto entramado de razones suficientes que justifican cada hora, cada minuto y cada segundo del pasar del tiempo.

Cada cual se comporta como si fuera el Presidente de una nación que sabe de antemano que cada uno de sus actos, sus palabras, sus movimientos, sus gestos están siendo sopesados, analizados e interpretados en todo momento, llevándose de ellos un registro. Aunque el Presidente en cuestión esté durmiendo, basta con que haya en la cercanía una cámara que lo filma en el acto de dormir para que ulteriormente, al salir esa filmación a la luz pública, comience ese proceso de aquilataamiento y análisis de por qué el Presidente duerme así, supongamos boca arriba, o por qué ronca tan fuerte, o por qué precisamente en esa hora que no es la hora en que se acostumbra dormir, etc.

En todo caso, quizás el ejemplo que ponemos aquí del dormir no sea muy apropiado, desde el momento que se trata de un acto que por definición no es consciente. Pero, entonces limitémoslo al hecho de que en el momento de dormir el Presidente en cuestión sabe que está siendo filmado en ese acto. (Este ejemplo puede parecer un tanto rebuscado, mas no lo es en nuestra época en la que los personajes públicos están expuestos al asedio constante e ininterrumpido de los caza-noticias, los *paparazzi*.)

Y es particularmente sorprendente el caer en la cuenta de que cada uno de nosotros (esta suerte de presidentes o de actores que somos), movidos por los hilos del titiritero de la razón suficiente, en verdad lo que sucede a cada momento, a cada paso, es que, sobre la base de una libertad (y si acaso ella está suficientemente garantizada), podemos decidir quedarnos donde estamos, ir en una dirección o en otra, hacer o dejar de hacer tal o cual cosa, como si nos encontráramos en el tablero de un juego en el cual nosotros mismos somos los jugadores y las piezas que se ponen en juego.

Mas, la razón suficiente en el estadio existencial es tan altamente compleja que actúa en distintos ámbitos —en lo estrictamente existencial e individual, pero también en lo que nos pone en relación con los otros, como lo económico, lo jurídico, lo político.

Pues bien, en cada uno de estos ámbitos la razón suficiente se especifica y nos determina de distinta forma, de tal manera que nunca se cumple que estemos así como desnudos y sin ataduras o compromisos en ese tablero imaginario, como teniendo la entera libertad de hacer o dejar de hacer lo que se nos ocurra.

Si atendemos bien a este último alcance, nos podemos percatar cómo con ello somos lanzados de rebote a la situación inicial de la

que arrancábamos, y que es la de la vida cotidiana, en la que cada cual está inmerso; me refiero a que, así como los otros, también *nosotros* somos *otros* tantos que vemos en las calles, en las casas, en el metro, ya dentro de ciertas rutinas y carriles, reiterando día a día nuestro hacer habitual, procurando ahondar surcos en ello.

Pero igual es bueno pararse a pensar y a mirarse a sí mismo y a los otros desde fuera en un mundo en el que cada cual va con su propio mundo auestas, optando (o ya ni siquiera optando) por hacer o volver a hacer ciertas cosas predeterminadas.

Tal vez solamente en situaciones como la de encontrarse ante lo completamente desconocido, como en una travesía por la selva amazónica, toparse con una tribu, con la que comenzamos a convivir, u ocasiones imprevisibles e inesperadas, corresponden a situaciones tales en las que quedamos con las razones suficientes que habitualmente nos determinan y rigen nuestro comportamiento, en suspenso.

Mas, estas mismas situaciones, normalmente de carácter extraño y extremo, nos muestran cómo lo que nos permite abordarlas es inaugurando unas razones adaptadas a la nueva circunstancia.

Interesante es además preguntarnos de dónde viene esa necesidad imperiosa de la creación y sometimiento a nuevas razones suficientes, en relación a lo cual habría que recordar que estamos siempre determinados por una razón suficiente en su estadio ontológico, lo cual repercute, por ejemplo, sobre nuestros cuerpos que tienen que procurarse alimentos.

Pero si miramos más de cerca lo que podría eventualmente ocurrir en la convivencia con ese pueblo nativo, cabe reconocer que a su vez sus costumbres obedecen también a «razones», la estructura de sus familias, su forma de gobierno de la tribu, e incluso el estatuto que tiene dentro de ella el chamán; aunque se trate de «razones» dadas desde un orden externo y no asumidas en tanto proyecciones humanas.

En este sentido, nuestra adaptación primeriza en esta nueva situación no es solamente a razones suficientes de un estadio ontológico, sino a otras que tienen sentido en un terreno moral, jurídico, político e incluso religioso.

## 4

Si reiteramos la pregunta en torno a lo que induce a que nos atenagamos a razones suficientes particulares, las cuales, si las abandonamos, suele suceder que acabamos reemplazándolas por otras nuevas,

podemos hacer la siguiente reflexión: siguiendo a Heidegger, hemos visto cómo la razón suficiente está ligada a la seguridad, y ésta en términos dinámicos apunta a un estar permanentemente asegurándose de nuestro estado y situación presente como también al modo de una prevención de nuestro estado futuro.

Ahora bien, si recorremos el velo que cubre la aludida seguridad, encontraremos algo nuevo: el temor. Y esto no es casual, ya que patentemente puede advertirse respecto de éste cómo protege a cada individuo o grupo en su integridad. Él es como la estructura, el orden, la organización, en otras palabras, una forma de racionalización y de la razón suficiente que da cobijo. Desde la perspectiva de Georges Bataille, al temor cabría alinearlos con los *interdictos*, las prohibiciones, los tabúes que protegen nuestras discontinuidades individuales.

Pero el temor también nos limita y nos induce a quedar apegados a lo ya conocido, probado, conquistado, a un mismo camino, una misma rutina y unos mismos códigos, a pesar de que haya habido cambios y transformaciones en nosotros mismos y en el mundo, que nos negamos a aceptar y asumir. En este sentido, la intuición de Bataille es certera: el hombre está determinado por el *interdicto*, pero con igual fuerza, por la posibilidad de su *transgresión*<sup>8</sup>.

El temor es contrastado por Walter Schulz con la confianza, configurando distintas relaciones y actitudes de nuestro «estar-en-el-mundo», en términos de un «temor-al-mundo» (*Weltangst*) o de una «confianza-en-el-mundo» (*Weltvertrauen*). Históricamente el hombre ha estado oscilando entre estas dispares actitudes y modos de estar e instalarse en el mundo:

El mundo le hace frente al hombre no solamente y ni siquiera primariamente como lo patrio [*Heimat*], sino como amenazante y perjudicial. El mundo lo vuelve inseguro, teniendo el hombre que asegurarse de forma material, pero también ideal. / El hombre experimenta el mundo siempre ambiguamente como estancia del temor o de la confianza. El temor-al-mundo y la confianza-en-el-mundo son permanentemente en toda actitud determinaciones, y temples fundamentales concomitantes<sup>9</sup>.

8. Cf. G. Bataille, *El erotismo*, trad. de A. Vincens, Tusquets, Barcelona, 1992, pp. 43 ss.

9. W. Schulz, *Grundprobleme der Ethik*, Neske, Stuttgart, 1993, p. 16, trad. mía.

Si en las culturas ancestrales el hombre estaba templado al modo de un temor a un mundo siempre peligroso y amenazante y con la modernidad se ganó una confianza-en-el-mundo, en sus postrimerías la confianza nuevamente se ha perdido. Hoy la *tecnociencia* se presenta con una faz amenazante que incluso, con el desarrollo del poder atómico, con la posibilidad de la clonación humana, con la globalización, podría conducir a la destrucción. Schulz:

La conciencia de que la ciencia claramente nos brinda seguridad se ha volcado en su contrario. No creemos más en la legitimidad última de un conocimiento absoluto del mundo, y ante todo: no creemos más que la ciencia tiene únicamente efectos positivos sobre la vida. El reemplazo del aseguramiento metafísico y establecimiento del hombre por parte de la ciencia ha fracasado<sup>10</sup>.

Las señaladas actitudes ante el mundo, de temor o angustia, no se sustentan únicamente en algo físico, como que haya catástrofes naturales, o que el hombre haya desarrollado medios tecnológicos para controlar, aunque sea parcialmente, sus efectos, sino que se trata en particular de un mundo espiritual, filosófico y religioso y que en cada caso (en cada cosmovisión) se decanta a partir de una actitud de temor o de confianza. Schulz da algunos ejemplos de la historia de la filosofía:

Sócrates cree en lo bueno como lo útil y confía en el orden oculto de la antigua Atenas. Descartes pone a la ciencia como la más elevada instancia y ve en ella la posibilidad de construir nuevamente el mundo para beneficio del hombre. Kierkegaard recurre al hecho de que el hacerse hombre de Cristo hace soportable esta existencia mundanal. Schopenhauer ensaya la askesis y pone en escena la pérdida de fuerza de la creencia en el mundo, y se sustrae a una afirmación de él<sup>11</sup>.

A su vez, el cristianismo habrá de conducir a un renovado temor-al-mundo, al dejar atrás la helénica confianza-en-él, y como para ejemplificar este extrañamiento del mundo, cita Schulz el Evangelio de Juan: «En el mundo tened temor, pero consolaros porque yo he superado el mundo»<sup>12</sup>.

Ahora bien, si hemos dicho que tras la razón suficiente está el afán de asegurarse de todo, y que este aseguramiento está por su

10. *Ibid.*, p. 33.

11. *Ibid.*, p. 47.

12. *Ibid.*, p. 85.

parte suscitado por el temor, lo que resulta entonces de nuestra consideración del pensamiento de Walter Schulz es que la razón suficiente se hace más fuerte en épocas en las que impera el temor-al-mundo, mientras que la posibilidad de su suspensión se da sobre todo en épocas de confianza-en-el-mundo (y no es casual que sea en estas últimas cuando se da el momento propicio para el vuelo del arte).

En nuestra época, como veíamos, hemos perdido la confianza y somos una vez más, y tal vez como nunca antes, presas del temor.

En correspondencia con ello, la Era de la Técnica es la Era de la Razón Suficiente.

## 5

En lo que venimos diciendo, y que tiene que ver con el estadio existencial de la razón suficiente, que hemos asociado con la seguridad y el temor, se descubre algo nuevo, cual es que en este estadio no opera propiamente el *principio* de razón suficiente, sino solamente la razón suficiente. En efecto, si en nuestra existencia nos guiáramos absolutamente por un principio, de cualquier naturaleza que él fuese, actuaríamos como autómatas. Pero, no obstante no hacerse presente propiamente un «principio de razón suficiente existencial», sin embargo estamos determinados por una razón existencial o múltiples razones existenciales en nuestro diario vivir.

Se podría rebatir este punto planteando que, si atendemos por ejemplo a lo moral, podemos constatar que en ese plano el hombre se conduce de acuerdo a principios. Pensemos ante todo en la concepción kantiana de la moral, en la que lo que constituye un acto en tanto ético es el sometimiento a una norma: un acto es ético, por cuanto *debo* hacerlo.

Hay que decir aquí que efectivamente la concepción kantiana de la moral da pie a una comprensión de nuestro actuar en función no solamente de la razón suficiente, sino del mismo *principio* de razón suficiente que en este caso opera en el terreno moral.

El análisis que hace Schopenhauer en su obra *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (una obra casi enteramente volcada hacia el pensamiento kantiano), reconoce como cuarta raíz de ese principio la que tiene que ver con lo práctico, el hacer, el obrar, el actuar. Diríamos que en este caso ello se conecta con la cuestión planteada por Kant en relación con una máxima subjetiva (como por ejemplo, «yo debo ayudar a un amigo») en cuanto a su posibilidad

de ser elevada a imperativo, el cual es incondicional: «se debe ayudar al prójimo cuando éste lo necesita».

## 6

Antes que Schopenhauer y Kant, es el propio Leibniz quien extiende su principio de razón suficiente a lo moral. Así leemos en una de sus obras póstumas, los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, originalmente concebida como réplica a los *Ensayos sobre el entendimiento humano* de Locke, lo siguiente:

Y si no siempre podemos saber la razón que nos determina, o mejor, aquella por la cual nos determinamos a nosotros mismos, es debido a que somos igual de incapaces para darnos cuenta de todo el juego de nuestro espíritu y sus pensamientos, casi siempre imperceptibles y confusos, como para distinguir todos los mecanismos que la naturaleza hace intervenir en nuestro cuerpo. Así, si entendiésemos por necesidad la determinación segura del hombre, que podría ser prevista por un espíritu perfecto que conociese exhaustivamente todas las circunstancias de lo que sucede dentro y fuera del hombre, entonces sería seguro que todo acto libre sería necesario, puesto que los pensamientos están tan determinados como los movimientos a los cuales representan: pero hay que distinguir lo necesario de lo contingente, aunque se trate de lo contingente determinado<sup>13</sup>.

Nótese cómo se destaca particularmente aquí la unión entre un estadio metafísico, en el que rige el principio de no-contradicción sobre las verdades de razón, que son necesarias, como las matemáticas, por ejemplo, y un estadio físico y moral, en el cual rige el principio de razón suficiente sobre las verdades de hecho, que son contingentes, aunque su regencia se extiende también al estadio metafísico. (Ya veremos cómo se controla la aludida contingencia en lo moral.)

Pero, como podemos ver, al mismo tiempo que se reconoce esta unión, más aún, esta incardinación de lo moral en lo metafísico, sin embargo Leibniz recomienda su distinción. Únicamente para aquel supuesto «espíritu perfecto», en definitiva para la representación clara y cabal de la mónada divina, sucede que hay un conocimiento exhaustivo (y previo) de todo lo que le acontece al hombre, a cada hombre particular, que es una mónada espiritual con representacio-

13. G. W. F. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. de J. Echeverría Ezponda, Editora Nacional, Madrid, 1983, Libro II, cap. XXI, p. 207.

nes limitadas y confusas, no obstante estén potencialmente en cada una de ellas las huellas de la totalidad. Y luego, precisando más la distinción aludida:

Y no sólo las verdades contingentes no son necesarias, sino que sus nexos tampoco tienen siempre una necesidad absoluta, pues hay que reconocer que existen diferencias en la manera de determinar entre las consecuencias que se deducen en materia necesaria y las que se deducen en materia contingente. Las consecuencias matemáticas y metafísicas hacen necesario, pero las consecuencias físicas y morales inclinan sin hacer necesario; lo físico mismo tiene algo de moral y de voluntario en relación a Dios, puesto que las leyes del movimiento no tienen otra necesidad que la de lo mejor. Y como los cuerpos no eligen por sí mismos (al haber elegido Dios por ellos), el uso ha querido que se les denomine *agentes necesarios*, a lo cual yo no me opongo, con tal de que no se confunda lo necesario y lo determinado, y que no se vaya a imaginar que los seres libres actúan de manera indeterminada, error que ha primado en algunos pensadores, y que destruye las verdades más importantes, incluido el siguiente y fundamental axioma: «*nada sucede sin razón*», sin el cual no se puede demostrar adecuadamente ni la existencia de Dios ni otras muchas verdades<sup>14</sup>.

Destaquemos los siguientes tres puntos de esta última cita.

1. Se aclara de qué manera la contingencia, que afecta a lo moral, no está librada a la arbitrariedad, en cuanto que *si el opuesto de una necesidad metafísica es imposible, porque implica contradicción, el opuesto de una necesidad moral es inconveniente*: «Necesitas [est] metaphysica, cujus oppositum est impossibile, seu implicat contradictionem; moralis, cujus oppositum est inconveniens»<sup>15</sup>.

2. *Lex melioris, Principe du meilleur*. A partir de la concepción de que «éste es el mejor de los mundos posibles», lo que se funda a su vez en la *harmonia praestabilita*, se capta más diáfana la incarnación de lo moral en el orden físico y metafísico, puesto que todo lo que acontece está indeclinablemente orientado hacia lo mejor:

Porque las ideas de Dios contienen una cantidad infinita de mundos posibles y sólo uno de ellos puede existir, así tiene que haber una razón suficiente para la elección de Dios, que lo determina a él más a un mundo que a otro. [...]

14. *Ibid.*, pp. 207-208.

15. Citado por Fr. Jodl, *Geschichte der Ethik*, Cotta, Berlin, 1920, vol. I, cap. XIV, «Leibniz», p. 662.



Esta razón puede encontrarse en la adecuación, vale decir, en los grados de perfección, que contienen los mundos; cada posible tiene el derecho a exigir existencia, de acuerdo a la medida de la perfección contenido en él<sup>16</sup>.

No hemos de entrar aquí en la polémica en torno a los siguientes puntos que han dado origen a grandes discusiones teológicas, los cuales dejamos únicamente planteados a continuación:

a) Si Dios sólo puede crear en cada caso el mejor de los mundos posibles, se perdería con ello su libertad. Y la réplica a ello: la sujeción a lo que a la omnisciencia divina se le revela como lo mejor no limitaría en absoluto su libertad.

b) La pre-ciencia divina, de acuerdo a la cual Dios pre-ve de antemano todo futuro acontecer, coartaría la libertad humana. Y la réplica a ello: como Dios no está en el tiempo, Él *ve* todo en un eterno presente, sin fijar nada particular de antemano.

c) No parece forzoso que Dios cree el mejor de los mundos posibles, cuando basta que su bondad suscite la creación de un mundo bueno. Y la réplica a ello: la sabiduría divina exige que Dios elija no lo bueno, sino lo óptimo.

d) *Si Deus est, unde malum?* (Si Dios es, ¿de dónde el mal?). Pudiendo la omnipotencia divina evitar el mal, resulta un contrasentido que lo permita. Y como una de las tantas réplicas a ello, a lo que se aboca la mayor parte de la *Teodicea*: el mal es el precio de la creación de un ente libre, que goza justamente de la libertad de elegir entre bien y mal.

3. Éste, el mejor de los mundos posibles a partir de la armonía preestablecida, está enteramente articulado y regido por el principio que establece que «nada sucede sin razón».

## 7

Mas, frente a esta concepción de la ética entendida con arreglo a una sujeción a una norma (como en Kant) o a una extensión del principio de razón suficiente a lo moral (como en Leibniz o Schopenhauer), se descubren alternativas interesantes, como aquella que trae a colación Hannah Arendt, y que Humberto Giannini recuerda en su libro *Del bien que se espera y del bien que se debe*. Se trata de la leyenda talmúdica de que Yahvé ha decidido acabar con la desca-

16. G. W. F. Leibniz, *Monadologie*, cit., pp. 53 y 54, trad. mía.

rriada raza humana, pero desiste porque hay en la Tierra 36 hombres justos, pero ni ellos mismos lo saben<sup>17</sup>. Lo que se tematiza aquí es, pues, la «*sancta ignorantia* de los justos» que nos *da que pensar*, porque al parecer lo que en ella está en juego es la posibilidad de que el hombre puede ser más profundamente justo y ético cuando actúa simplemente como tal y no siguiendo el hilo de elucubraciones de cualquier tipo, que conllevan el peligro de una instrumentalización de lo ético. Dicho sea de paso, esto acarrea consecuencias hasta la concepción ética que encontramos en Kohlberg y Habermas.

Y fijémonos bien en el alcance de lo que estamos diciendo aquí: aquellos hombres, al ser simplemente justos y buenos, actúan éticamente *sensu proprio*, y así como lo hacen sin apego a una norma obligatoria, lo hacen a la par sin apego a ninguna razón suficiente que esté justificando su actuar. Giannini:

El alma bondadosa —y, como bien lo señala H. Arendt, también el alma del hombre sabio— posee una extraña inclinación a retraerse a las miradas, incluso a la propia, a fin de estar más plenamente en lo que hace y no volverse morosa a causa del mismo mirar<sup>18</sup>.

## 8

Siempre dentro del estadio existencial de la razón suficiente, otra excepción relativa a que ella efectivamente seguiría actuando aquí como principio es la que concierne a la educación, y más acotadamente, al sistema de educación imperante. Es más, se trata en este caso de un terreno fértil y permanentemente abonado por el principio de razón suficiente, pero habría que precisar: en su versión epistemológica, a saber, lo que tiene que ver con el *reddendum*, la vuelta a dar el fundamento o razón.

Diríamos que, al revés del supuesto del que arrancábamos más arriba, lo defectuoso del sistema de educación consiste en la aplicación unilateral e indiscriminada del estadio epistemológico del principio (sin atender debidamente al estadio existencial de la razón suficiente y mucho menos a sus posibilidades de suspensión).

Cabe sostener que es en ello en lo que se centran las reiteradas críticas de que ha sido objeto este sistema a lo largo del tiempo, fruto de las cuales han surgido interesantes alternativas educacionales.

17. H. Giannini, *Del bien que se debe y del bien que se espera*, Dolmen, Santiago de Chile, 1997, pp. 45 ss.

18. *Ibid.*, p. 45.

Lo anterior se plasma con humor e ironía en el poema «Los profesores» de Nicanor Parra:

Los profesores nos volvieron locos  
 a preguntas que no venían al caso  
 cómo se suman los números complejos  
 hay o no hay arañas en la luna  
 ¿es posible cantar con la boca cerrada?  
 quién le pintó bigotes a la Gioconda  
 cómo se llaman los habitantes de Jerusalén  
 hay o no hay oxígeno en el aire  
 cuántos son los apóstoles de Cristo  
 cuál es el significado de la palabra consueta  
 cuáles fueron las palabras que dijo Cristo en la cruz  
 quién es el autor de Madame Bovary  
 dónde escribió Cervantes el Quijote  
 cómo mató David al gigante Goliat  
 etimología de la palabra filosofía  
 cuál es la capital de Venezuela  
 cuándo llegaron los españoles a Chile.  
 [...]

Dentadura del tigre  
 nombre científico de la golondrina  
 de cuántas partes consta una misa solemne  
 cuál es la fórmula del anhídrido sulfúrico  
 cómo se suman las fracciones de distinto denominador  
 estómago de los rumiantes  
 árbol genealógico de Felipe II  
 Maestros Cantores de Nüremberg  
 Evangelio según San Mateo  
 nombre cinco poetas finlandeses  
 etimología de la palabra etimología<sup>19</sup>.

## 9

Ahora bien, sobre la base del análisis heideggeriano hemos podido observar cómo el principio de razón suficiente encuentra su límite en la razón suficiente misma: si todo tiene un fundamento, lo único que no lo tiene es él mismo. Se nos descubre así el *fundamento sin fundamento*, el abismo del ser.

Así también (como ya se ha anticipado más arriba) se trata de que la razón suficiente en su estadio existencial igual la podemos po-

19. N. Parra, *Hojas de Parra*, Cesoc Ediciones, Santiago de Chile, 1996.

ner en suspenso. Esto es lo que sucede en las experiencias y vivencias más radicales del ser humano que, en general, son las que corresponden al *erotismo* en el amplio sentido del término. Él tiene que ver de este modo no solamente con el erotismo de la pareja, sino con la mística, el arte, las religiones y la filosofía<sup>20</sup>. Se trata de experiencias de *salir de sí mismo al encuentro con lo otro, con lo que nos fundimos, sea esto otra persona, el tema de arte, Dios o el ser.*

Estamos aquí ante experiencias que no consisten simplemente, así como se las entiende de manera habitual, en la superación de la relación sujeto-objeto, sino, más bien, consisten en que en ellas sucede que el objeto *succiona* al sujeto, es decir, lo Otro me apresa, me invade.

Ello es únicamente posible a través de una puesta en suspenso de la razón suficiente existencial. Mas, esta puesta en suspenso sucede también cuando simplemente me echo en una playa y me entrego a la contemplación de la rompiente o de las nubes que pasan sobre mí, ya que también ésta es una experiencia en la cual lo Otro me succiona.

Estas posibilidades de ese vacar o suspender tienen que ver con aquellos actos que podríamos llamar de «entrega». En otras palabras, cuando nos entregamos a algo, sin mediar en ello la razón suficiente que ello tendría. Éstos serían los actos más radicales a través de los cuales verdaderamente crecemos y hacen posible lo que podemos llamar una *experiencia*, es decir, *tener una experiencia* con algo. Por ejemplo, si leo un libro, el libro no lo leo propiamente, si acaso le estoy encontrando permanentemente una razón suficiente al leerlo más bien que no leerlo. El libro en cuestión únicamente lo leo cuando me entrego a leerlo, esto es, fluyo con su lectura, lo que me lleva tal vez incluso a no darme cuenta de dónde estoy o qué hora es mientras lo leo.

Asimismo, podríamos decir que ese acto de entrega tiene que determinar nuestro mirar, oír, e incluso hasta el pensar mismo. En efecto, yo no puedo de veras oír, escuchar la *Dichterliebe, Amor del poeta* de Robert Schumann si no me entrego a oírlo, como tampoco puedo mirar, ver la escultura «Los burgueses de Calais» de Auguste Rodin, si no me entrego a ver ese conjunto. E indudablemente cabe decir también que el pensador verdaderamente piensa cuando se entrega a pensar, cuando los pensamientos, en cierto modo, él los ve pasar delante de sí, cabalgando como en una película.

20. Cf. G. Bataille, *El erotismo*, cit., pp. 53 ss.

La puesta en suspenso de la razón suficiente existencial se da de este modo en experiencias que podemos definir como de «inserción en el *continuum*».

Heidegger, al citar en *El principio de razón* aquel dicho de Angelus Silesius «La rosa es sin por qué; ella florece porque florece» (SvG, 70), sostiene lo siguiente:

Lo no-dicho del dicho —y en ello confluye todo— dice más bien que el hombre en el fundamento más oculto de su esencia recién es verdaderamente, cuando él es a su manera, como la rosa, sin por qué (SvG, 72).

Es decir, el hombre está más en sí mismo cuando «se deja ser», lo que supone a la vez una puesta en suspenso de la razón suficiente. Mas, el punto decisivo que permite distinguir la razón suficiente existencial de sus estadios ontológico y epistemológico es que en el plano existencial en cierto modo la razón de esto o lo otro, de lo que hemos decidido, de la postergación o el adelanto de algo, del acuerdo o desacuerdo respecto de algún asunto en litigio, es que en cada caso la *ponemos en juego*; es más, cabe decir que incluso *apostamos* por ella, de un modo similar a cuando en el terreno político votamos por un candidato o en el terreno económico invertimos en cierto tipo de acciones.

## 2.1. EL JUEGO Y LA RAZÓN SUFICIENTE

### 1

Pero, si estamos tratando de una razón suficiente específica de carácter existencial, cabe reconocer que los fundamentos que nosotros damos a nuestras decisiones y acciones (y que *ponemos en juego*) normalmente remiten a cierta base ontológica; así, por ejemplo, si tomo un café, esto tiene relación con lo biológico, lo psicológico e incluso lo cultural, al relacionarse el consumo del café en mi caso particular y en ese momento con alguna de esas coordenadas.

Lo anterior significa que los ámbitos ontológico y existencial de la razón suficiente tienden a confundirse, mas hemos reconocido que hay un punto que nos permite hacer la debida separación entre ambos, y es que en el estadio existencial la razón la hacemos entrar en juego, en cierto modo, *apostamos* por ella.

En el caso particular del café, se trata de que inevitablemente estoy apostando porque me hará bien, me dará ánimo, fuerza, a lo mejor simplemente me distraeré con ello, o inducirá a que se me pase el frío que siento, suponiendo que haya un día helado, u otros, pero en rigor todo ello constituye una *apuesta*, que, en cierto modo, es una *puesta* en juego.

Ello es muy distinto a lo que tiene que ver con el hecho de que si un cuerpo cae, hay una razón suficiente para ello.

Con el juego se nos abre una nueva perspectiva y que corresponde a la concepción de la existencia humana como juego, lo que se puede rastrear, siguiendo la huella de Eugen Fink, Johan Huizinga y Roger Caillois, entre otros.

Mas, así como a la existencia humana podemos pensarla de acuerdo a la razón suficiente, y también se dan en ella distintas vivencias de su puesta en suspenso, lo mismo sucede con el juego.

En los juegos se cumple, en general, que los movimientos que realizamos están patentemente regidos por la razón suficiente, pero sucede que el juego en sí mismo, así como carece, según destaca Fink, de toda finalidad<sup>21</sup>, así también carece de fundamento, o, dicho de otro modo, la finalidad o el fundamento que el juego tiene, descansa únicamente en sí mismo.

Siguiendo a Heidegger, veíamos que su reflexión en torno a la razón suficiente lo lleva incluso al reconocimiento de una dimensión ontológica del juego, como que el *fundamento sin fundamento, el abismo del ser* es pensado a la vez como juego en el que tendríamos que saltar para así allegarnos al ser.

Junto con ello, se trata de que el hombre sea el co-jugador de ese juego. Heidegger:

Gracias a ese salto, el pensar accede a la amplitud de aquel juego en el que está puesta nuestra existencia de hombres. Sólo en la medida en que el hombre es llevado a este juego, y puesto allí en juego, es capaz de jugar él de verdad, y de seguir estando en juego. Pero, ¿en qué juego? / Apenas si hemos hecho la experiencia de este juego ni lo hemos pensado en su esencia, es decir, en aquello que se juega y quién lo juega, así como en el modo en que haya que pensar aquí el jugar. Aun cuando aseguremos que el juego aquí mentado —en el que descansa el ser en cuanto ser— sea un juego elevado y quizás el más elevado, libre de todo arbitrio, con ello se habrá dicho poco, en tan-

21. Cf. E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, cit., p. 362.

to que ese carácter de lo elevado y lo más elevado no sean pensados desde el secreto del juego (SvG, 186).

Y pensando en ese niño-Rey (Basileus) que juega a las tablas del Fragmento 52 de Heráclito, y es el *aion*, la eternidad, y que junto con ello, como dice y como traduce Heidegger, es el «sino del ser» (*Seinsgeschick*), plantea el pensador de Friburgo incluso con el carácter de las reflexiones finales y las últimas palabras de *El principio de razón*, lo siguiente:

Así que también hay niños grandes. El niño más grande, real, gracias a lo apacible de su juego, es aquel secreto del juego al que el hombre y su tiempo de vida son llevados, en el que su esencia es puesta en juego. / ¿Por qué juega el niño grande del juego del mundo, ese niño avistado por Heráclito en el αἰὼν? Juega porque juega. El «porque» se sumerge en el juego. El juego es sin «por qué». Juega en tanto que juega. Sigue siendo sólo juego: lo más alto y lo más hondo. / Pero este «sólo» es Todo, lo Uno, Único. [...] La pregunta queda: si nosotros, al oír las proposiciones de este juego, co-jugamos y nos ajustamos a él (SvG, 188).

Si se trata, pues, de atender a lo que llamamos la dimensión ontológica del juego, cabe sostener entonces que el hombre juega porque antes y de antemano es puesto en juego.

## 2

Hay, pues, una dimensión lúdica de la existencia humana, y tenemos que precisar aún más en qué medida el juego implica tanto apego a la razón como su puesta en suspenso.

Atendiendo a lo primero, a saber, el señalado apego a la razón, corresponde destacar que Caillois distingue dos elementos constitutivos del juego: la regla y la libertad, los cuales también se hacen presentes, de manera modificada, por cierto, en la existencia<sup>22</sup>. En uno y otro ámbito estamos determinados por unas reglas, que pueden expresarse como leyes o normas, y unos «movimientos» que hacemos a partir de ellas.

Lo que más se destaca aquí es la relevancia de las reglas en el juego y la necesidad de su observancia, con el fin de que él no se des-

22. Cf. R. Caillois, *Los juegos y los hombres*, trad. de J. Ferreiro, FCE, México, 1967, pp. 14 ss. En adelante se citará esta obra con la abreviatura Jyh.

virtúe: así, por ejemplo, lo que concierne a las reglas del ajedrez o del fútbol. Pero, así también se daría en la vida y en la sociedad. Caillois se preocupa al respecto de analizar distintos ámbitos: tomemos como ejemplo de ello el derecho, la estética y la guerra.

En el derecho los códigos legales, la constitución política del Estado, dan margen a que a partir de ellos hagamos nuestros *movimientos*.

Lo mismo se vincula con la estética, en lo relativo al papel que juegan distintamente, según cada arte en particular, las leyes de la perspectiva, los acordes y arpegios, la métrica. A diferencia del derecho, la transgresión de las reglas, en este caso, de los cánones estéticos es mucho más frecuente y más radical. El derecho, en este sentido, juega un papel de establecer y afianzar unas normas del comportamiento ciudadano que sean suficientemente sólidas, estables y duraderas. Mas, por mucho que en el arte la transgresión de cánones sea algo inseparable de él, sin embargo, a raíz de cada una de esas transgresiones se establecen nuevos cánones. Refiriéndose a la peculiaridad de las reglas en el arte, dice Caillois:

Sin embargo, negarlas es al mismo tiempo esbozar las normas futuras de una nueva excelencia, de otro juego cuyo código aún vago será a su vez tiránico, domesticará la audacia y prohibirá nuevamente la fantasía sacrílega. Toda ruptura que quiebre una prohibición acreditada esbozará ya otro sistema, no menos estricto y no menos gratuito (Jyh, 16).

En cuanto a la guerra, también ella está analizada en el sentido del respeto a las reglas:

La propia guerra no es terreno de la violencia pura, sino que suele serlo de la violencia regulada. Las convenciones limitan las hostilidades en el tiempo y en el espacio. Empiezan por una declaración que precisa solemnemente el día y la hora en que entra en vigor el nuevo estado de cosas. Termina mediante la firma de un armisticio o de un acta de rendición que precisa igualmente su fin (Jyh, 16).

Del mismo modo se establecen en relación con la guerra normas respecto de los prisioneros, prohibición del uso de armas químicas, y otros, de lo cual resulta que la guerra daría expresión a una «violencia regulada» (cf. Jyh, 16). En función de ello estima nuestro autor que un acto de fuerza, como es un golpe de Estado, por ejemplo, pero también lo que correspondería a una golpiza, en tanto escapan de la regla, quedan *eo ipso* fuera del juego. A ello cabe agregar que



ciertamente a un golpe de Estado le suele seguir un nuevo ordenamiento que se impone a través de bandos y artículos transitorios, por lo cual a partir de él se generan junto con nuevas reglas, un nuevo juego.

Caillois centra su teoría del juego muy especialmente en la regla, la que describe en este sentido como una «isla de claridad y perfección» (cf. Jyh, 17), y por tratarse en el juego fundamentalmente de un respeto a la regla, ve en él además un «factor de civilización» (cf. *ibid.*, 13).

Esto nos permite advertir que la lejanía infranqueable que pudiera suponerse entre el juego y lo ético al final no es tal, por cuanto podemos reconocer claramente que el juego no solamente nos prepara para la vida, sino que además, dado el carácter de respeto irrestricto a la regla, nos prepara para el ingreso en un mundo ético.

Piaget (que ha influido fuertemente sobre Kohlberg y su estudio del comportamiento ético, de acuerdo al respeto por la norma) plantea cómo la eticidad del niño está determinada en su temprano desarrollo por el juego y el respeto a las reglas. Muy pronto el niño comienza a jugar a juegos, en los que se exige un respeto irrestricto a ellas, aunque se trate del sencillo juego de las canicas<sup>23</sup>.

Pero, antes que esta determinación de regla y libertad propia del juego, hay que preguntarse por el juego mismo.

De cara a esta pregunta, cabe decir que lo propio de él es una puesta a prueba, y más radicalmente del hombre mismo en un terreno aislado espacial y temporalmente (el tablero, la pista, la cancha).

Pues bien, ese terreno aislado (del que también habla Caillois) corresponde a un espacio y tiempo comprimidos, como que se trata en esta puesta a prueba de delimitar un ámbito espacial y temporal debidamente depurado con el fin de que en él se desplieguen las destrezas de los contrincantes (tomemos en cuenta, por ejemplo, que el juego nos enseña a sortear obstáculos, como también el dominio de sí (cf. Jyh, 18-19).

La mencionada «puesta a prueba» corresponde ser analizada a su vez más radicalmente, en el sentido de un despliegue del hombre en sus posibilidades, y, antes que ello aún, en su ser-posible, en su poder-ser (recurriendo para estos efectos a esta terminología que procede fundamentalmente de Jaspers y Heidegger).

23. Cf. V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, tomo III, art. «La psicología moral (de Piaget a Kohlberg)», de J. Rubio Carracedo, Crítica (Grijalbo), Barcelona, 1989, pp. 485 ss.

Justo por ver el juego en esta perspectiva, es que nítidamente se descubre en ello una dimensión lúdica de la existencia, más aún, que el hombre sería esencialmente lúdico.

## 3

Mas, en lo que venimos diciendo en torno al juego tenemos a la vista un cierto tipo, que corresponde al juego de competencia, que probablemente es el que más abunda especialmente en la sociedad contemporánea, y además es en el cual se advierte más claramente el nexo con la vida cívica y la sociedad.

Caillois plantea que hay los siguientes juegos:

1. Juegos de *agon*, término griego que significa «competencia».
2. Juegos de *alea*, término latino que significa «suerte».
3. Juegos de *mimicry*, término de origen inglés, que significa «mimetismo», que proviene a su vez del griego *mimesis*, «imitación».
4. Juegos de *ilinx*, término griego que significa «torbellino», del que deriva a su vez *ilingos*, «vértigo».

De este modo, tenemos juegos de *competencia*, de *suerte*, de *simulacro*, que consisten en jugar a ser otro, lo que tiene que ver con las máscaras, y juegos de *vértigo*, siendo estos últimos juegos de riesgo y peligro, por ejemplo las acrobacias.

1. Como en los juegos de competencia se trata propiamente de una «puesta a prueba» de destrezas y habilidades, es en ellos donde se hace más presente el apego a la razón suficiente (que tiene que haber para cada movimiento), no obstante, como ya hemos adelantado, el juego en sí mismo, en cualesquiera de sus formas, al tener un fundamento y una finalidad únicamente en sí mismo, significa de antemano una suspensión de la razón suficiente.

Y, tratándose del nexo entre el juego, la existencia humana y el mundo, cabe reconocer cómo la sociedad en que vivimos es fundamentalmente una sociedad del *agon*, lo que se traduce en un modo de ser del hombre contemporáneo no solamente bajo el influjo y la determinación de la razón suficiente, sino más encima bajo la obsesión de hacer todo lo que hacemos regidos por una razón suficiente. (Ya veremos como en ello se trata en todo caso de una desvirtuación del juego del *agon*).

Ahora bien, todos los siguientes tipos de juego (*alea*, *mimicry* e *ilinx*) suponen de distinta manera una decidida suspensión de la razón suficiente.

2. Los juegos de suerte (lotería, ruleta, y otros) representan el único juego en el que se hace intervenir el azar, pero junto con ello, lo divino, el destino, en una palabra, lo trascendente, en lo que no se tiene en cuenta nuestros méritos personales.

El *alea* se vincula en la existencia humana con la adivinación y las distintas formas como ella se da, en atención a que entran a tallar señales a las que se les atribuye un carácter de profecía. Y es visible como de preferencia el hombre de la antigüedad ha estado en estas prácticas.

Los adivinos que acompañaban al César echaban a volar los halcones e interpretaban el trazado de sus vuelos para vaticinar si habría victoria o derrota en la próxima batalla.

En el medioevo se practicaba el así llamado «juicio divino», de acuerdo al cual al acusado de haber pecado se lo sumergía amarrado en un río, y si se lo llevaba la corriente se dictaminaba su inocencia; de lo contrario, si se iba a pique, era culpable porque se estimaba que el río no lo «quería» llevar consigo.

En *Lohengrin* el rey, con el fin de fallar sobre la inocencia o culpabilidad de Elsa, relativa a la desaparición de su hermano, decide esto a través de un juicio divino en el que la verdad tendrá que salir a plena luz a través del caballero que derrote a su contendor en un certamen.

3. Los juegos de imitación y simulacro, en su jugar a ser otro, se relacionan con juegos de roles (el juego de los niños del doctor, y otros), y guardan relación a su vez con el actor de teatro o cine. Al mismo tiempo, este tipo de juego caracteriza, según nos muestra Caillois, a las culturas arcaicas. A través de sus máscaras y tatuajes, él ha jugado a ser otro, al identificarse en el ritual con un animal, un antepasado, un espíritu, un demonio o un dios, entrando con ello en un trance frenético.

Podemos además detectar en los roles sociales, en los oficios y profesiones un juego de imitación, y que en este caso tiene que ver con la constitución de nuestras identidades personales. Y lo que es inquietante en este nexo es que se nos presenta prácticamente como insoluble, porque lo cierto es que para quien es albañil, pintor, ar-

quitecto, médico, abogado o filósofo se ha producido allí una amalgama y una unión que ya casi no se puede disociar más.

4. Finalmente, los juegos de vértigo y de riesgo implican quizás como ninguno verdaderamente un «ponerse en juego» a sí mismo y a la propia vida (por ejemplo, ciertos deportes actuales como parapente). Y podemos advertir su presencia en la vida cotidiana, si atendemos, por ejemplo, al entrenamiento de los soldados, consistente muy especialmente en la realización de pruebas extremas.

Cabe agregar aquí que tal vez el juego de vértigo sea la forma verdaderamente extrema de todo juego, puesto que en él se da un «poner en juego» la propia vida, por lo cual corresponde a una forma lúdica tal en la que en el espacio ideal del juego se hace presente ni más ni menos la vida, siempre delimitada por la posibilidad de la muerte, que en todo momento se puede hacer realidad.

Los actos que se suelen ver como heroicos suponen por cierto un juego de vértigo, si bien ese acto para ser tal supone al mismo tiempo la seriedad que hay en la ofrenda y el auto-sacrificio por una causa que se valora como superior.

Por ser los juegos de vértigo, la forma más extrema del juego mismo, que aunque sea en términos de «riesgo calculado», la preparación para ellos suele requerir de una vida entera de abnegación y dedicación (cf. Jyh, 227). Esto es lo que observamos en el circo: él representa la posibilidad del juego que se ha hecho plenamente uno con la vida, pero que, por lo mismo, se desarrolla en un sitio aislado, una bóveda, una carpa, ajena a los avatares del mundo, en contacto con él tan sólo con el fin de la exhibición de los números.

Este aislamiento se da ejemplarmente en la vida circense, que incluso tiene y conserva sus propios códigos, no sólo en cuanto a las costumbres, sino en cuanto a normas morales y jurídicas. La justicia, respecto de casos en litigio, suele practicarse al interior del circo, con total independencia de las normas que rigen nuestra sociedad.

Ciertamente que en el circo, aparte de los juegos de *ilinx*, se despliegan también los otros tipos de juego: por de pronto, el *agon* y la *mimicry* de los payasos; mas, lo que predomina y en lo que el circo tiene su impronta y su fuerza es el *ilinx*, en las acrobacias, en el trapecio, la doma de fieras, y otros.

En todos estos últimos juegos —*alea*, *mimicry* e *ilinx*— se da, de este modo, una suspensión de la razón suficiente. Por de pronto, en el *alea* toda razón suficiente que me determina en mi actuar la pongo en suspenso al entregarme a un veredicto de una instancia trascendente a mí, el azar, el destino, lo divino, u otro, de lo cual además no sabemos a qué *ultra-razón suficiente*, de un calibre inimaginable, puede obedecer.

En el juego de *mimicry*, practicado durante miles de años por nuestros ancestros, el hombre, al *salir de sí mismo* y *ser otro*, realiza la mencionada suspensión de todo lo que justifica su comportamiento habitual.

Del mismo modo se patentiza, como acabamos de ver, la llamada suspensión en el vértigo, con la especificidad de tratarse en algunos casos incluso de una suspensión de las razones suficientes que protegen nuestras vidas. Podríamos agregar que cuanto más se hace presente la razón en las acciones de riesgo que caracterizan al *ilinx*, tanto más pierden ellas ese carácter de suspensión. Es lo que sucede con un riesgo en cierto modo *calculado* (como se da en casi todos los juegos de *ilinx*, por lo demás).

Al analizar Caillois lo que ocurre con uno de los juegos de vértigo, el trapezio, plantea incluso que la conciencia es en este caso nefasta y puede llegar a ser mortífera (cf. Jyh, 228). Ello marca un notorio contraste con el *agon*.

La cuestión decisiva es que la suspensión de la razón suficiente, que se da en los juegos de *alea*, *mimicry* e *ilinx*, supone en cada caso una *inserción en el continuum*, a saber, un salir de sí mismo al encuentro con lo Otro, con lo que nos fundimos. Ello ocurre no solamente en lo sexual, sino en la mística, en el arte, en la religión, en la filosofía.

Cabe agregar que podemos reconocer tanto una vía inconsciente como otra consciente de la mencionada inserción. En lo sexual podríamos reconocer que predomina una vía inconsciente (se trata en esa inserción, que es también un *acto de entrega*, de que nuestra conciencia se desvanezca). Hasta cierto punto, esta vía inconsciente es propia del arte, pero tal vez de corrientes estéticas, como el surrealismo, por ejemplo, donde los fenómenos del inconsciente son especialmente relevantes.

Mas, en la mística, en la religión, en la filosofía, podemos claramente reconocer que en el intento de *hacerse uno* con el ser, el des-

tino, o Dios, lo definitorio es aquí una vía consciente, más aún, el propósito es lograr el más alto grado de conciencia, una super-conciencia, así como en el budismo o en el yoga.

Pues bien, de acuerdo a los juegos de *alea*, *mimicry* e *ilinx* podemos reconocer diferencias entre ellos en atención a las mencionadas dos vías de inserción en el continuum: en los juegos de *alea*, que se vinculan no solamente con la lotería, o como hemos visto, con el *juicio divino*, pero también con el tarot, la numerología y otros, el intento es elevarse a una conciencia superior. En cambio, en los juegos de *mimicry* e *ilinx* es patente que nuestro camino de inserción en el continuum es por vía inconsciente. Es más, únicamente alterando o incluso suprimiendo nuestra conciencia, podemos llevar a cabo aquella inserción.

## 5

Los distintos tipos de juego tal vez nunca se presentan por separado, sino en ciertas amalgamas. Es más, debido a estas amalgamas, se producen fenómenos de sinergia: un tipo de juego potencia a otro. Por ejemplo, los de *ilinx* podemos notar cómo visiblemente potencian a todos, por de pronto a los de *agon* y de *alea*. La competencia entre contendientes relativamente parejos, por ejemplo entre dos boxeadores, evidentemente recibe toda su fuerza en la medida en que es potenciada por el vértigo. Y, ¿cómo no?, podemos además observar cómo esta sinergia puede incluso triplicarse, al sumarse en ella tres tipos de juego: así el *agon*, como en el mismo caso del boxeo, suele inducir al *alea*, y entonces se hacen apuestas sobre los pugilistas, y el vértigo se suma tanto a la competencia propiamente tal como al nerviosismo del resultado final de las apuestas.

Y hay que decir además que los juegos de vértigo son los que sobre todo suministran adrenalina al juego, lo cual por cierto se debe a que ellos son los que más comprometen a los competidores y los espectadores, poniendo ambos muchas más cosas en juego e incluso a ellos mismos, a veces incluso hasta el punto de arriesgar la propia vida.

La aludida sinergia llama mucho la atención en el hecho de que a ratos la fuerza acumulada en ella de distintas energías es tal que se da en el juego una excitación que alcanza niveles exorbitantes. Estamos entonces ante expresiones de una alegría sin límite y de algarrabía. Y un paso más allá, el juego se puede volver explosivo, lo que se muestra cuando nos lleva al desenfreno, al desmadre, e incluso a

la violencia, y ésta no necesariamente suscitada por haber perdido en un juego de *agon*, sino a veces por haber alcanzado la victoria, probablemente sobre un contendiente muy tenaz. O también se da que quien se entera en un momento que ha ganado el largamente anhelado premio de la lotería, no alcanza a disfrutarlo porque muere en el acto, producto de un infarto.

Lo anterior nos permite a su vez reparar en que ante todo es en los juegos de vértigo en los que, como en ningún otro, se hace presente el cuerpo con toda su potencialidad. Y si nos preguntamos por el papel que le cabe al cuerpo en los juegos, ciertamente los juegos de *alea* son los que más se sustraen a una participación corporal en ellos; ellos reclaman más bien la acción de nuestro intelecto (como en los que tienen que ver con el probabilismo), y de la espiritualidad (como en los rituales del hombre arcaico, invocando las fuerzas del destino).

Es oportuno agregar aquí que, justamente porque el hombre es esencialmente lúdico, al incorporar en ello la clasificación cailloisiana de los juegos, advertimos cómo, más aún, él es lúdico a carta cabal, y en cada uno de los juegos resalta una determinada potencialidad humana. En todo caso, se trata en ello de una cuestión de énfasis: así, como acabamos de ver, el *alea* despierta en nosotros lo intelectual y espiritual; sin duda que el *agon* despierta y acicatea nuestra voluntad; la *mimicry* la imaginación; y el *ilinx* el cuerpo y la pulsión de muerte.

Atendiendo a estas amalgamas y la sinergia ligada a ellas, se abren ante nuestra mirada múltiples posibilidades interesantes, cada una de las cuales merece un tratamiento por separado; algunas de éstas se señalan aquí tan sólo con el fin de reconocer que estamos aquí pisando un terreno feraz. Por ejemplo, el circo romano supone un ritual muy particular, ya que corresponde a un «juego obligado», en el que, por lo mismo, lo que se echa de menos es precisamente uno de los componentes del juego: la libertad. Ello afecta a la decisión de jugar, de batirse en un duelo a muerte, al enfrentarse los gladiadores entre sí, como los cristianos al tener que hacerle frente a las fieras. La libertad, en cambio, que atañe a los movimientos internos al juego, ésta sí que se mantiene.

## 6

Caillois nos enseña cómo la cotidianidad y la historia están fuertemente determinadas por cierto tipo de juegos, como son los de com-

petencia, aunque esto no significa que los otros no entren a tallar también en ella.

Mas, como ya decíamos, la mayor o menor suspensión corresponde a una cuestión de énfasis. Así como para Heidegger el juego carece de fundamento y para Fink de finalidad, para Caillois constituye una actividad de lujo, que presupone a su vez tiempo para el ocio, a lo que agrega: «Quien tiene hambre no juega» (Jyh, 21).

Lo que se ventila aquí es que como en los juegos de competencia la razón suficiente que guía mis decisiones en cierto modo simplemente se modifica, tiene que desplegarse ahora en un espacio y tiempo aislados (el velódromo, el cuadrilátero, el tablero de ajedrez, teniendo lugar el juego en un tiempo que tiene comienzo y final). Los juegos de competencia son, por esto mismo, los más capaces de configurar el mundo concreto en que vivimos y morimos. En otras palabras, nuestra realidad está determinada por un juego de *agon*, ya sea de tipo «muscular» o «cerebral» (cf. Jyh, 44).

A tal punto se presentan estas condiciones ideales en el juego de competencia que en él se presupone que hay un equilibrio de fuerzas (cf. Jyh, 34). Únicamente de esta manera se puede esperar que cada nuevo movimiento o lance en una partida de damas, whist o volleyball plantee una situación también nueva. Además, porque hay este equilibrio de fuerzas, es por lo que el juego de *agon* se vincula en este punto con el juego de *alea* (suerte), ya que entonces pueden haber apuestas en relación con los contendientes (cf. Jyh, 50). Y así, cuando el rival es demasiado débil, junto con perderse el carácter de expectación de cada movimiento y la consiguiente incertidumbre del final de la partida, el juego pierde inmediatamente su atractivo.

Quizás no tanto en términos de equilibrio de fuerzas, pero sí de paridad, éste es un rasgo que el juego de *agon* comparte con el de *alea*. También en la ruleta está debidamente resguardada esa paridad, aunque aquí la fuerza, y nos atreveríamos a agregar, la habilidad y la destreza, tengan una relevancia casi mínima.

El juego de *agon* de nuestra realidad cotidiana es en este sentido, por el contrario, descarnado, inequitativo e inclemente: aquí, como se dice, el más grande se come al más chico, lo cual sucede además en particular en nuestra sociedad del libre mercado. Caillois:

El *agon* y el *alea* manifiestan actitudes opuestas y en cierto modo simétricas, pero ambos obedecen a una misma ley: la creación artificial entre los jugadores de las condiciones de igualdad pura que la realidad niega a los hombres, pues nada en la vida es claro sino que,



precisamente, todo en ella es confuso en un principio, tanto las oportunidades, como los méritos. Sea *agon*, sea *alea*, el juego es entonces una tentativa de sustituir la confusión normal de la existencia común por situaciones perfectas. Éstas son tales que el papel del mérito o del azar se muestra en ellas de manera clara e indiscutible. También implican que todos deben gozar exactamente de las mismas posibilidades de demostrar su valer, o, en la otra escala, exactamente las mismas oportunidades de recibir un favor (Jyh, 51-52).

Nuevamente advertimos en esto ciertas interesantes implicancias éticas del juego, en este caso de competencia o de suerte, en el sentido de configurar un marco «democrático», en el que efectivamente la igualdad de oportunidades está asegurada de antemano y en forma permanente.

Por otra parte, el *agon* obliga a la disciplina (cf. Jyh, 45). El jugador de ajedrez o de fútbol tiene que entrenarse permanentemente, y cuando es profesional, debe llevar incluso una vida con bastantes restricciones, evitando vicios y excesos.

Hay además dos aspectos que caracterizan a los juegos en general, sean los de *agon*, *alea*, *mimicry* o *ilinx*, como son la *paidia* y el *ludus*. Cojamos una explicación de ambos, extraída de la *Teoría de los juegos* de Caillois. Refiriéndose primero a la *paidia*, dice:

En un extremo reina, casi sin disputa, un principio común de diversión, de turbulencia, de libre improvisación y de despreocupada alegría, por donde se manifiesta una cierta fantasía incontrolada que se puede designar con el nombre de *paidia*. En el extremo opuesto, esta exuberancia traviesa y espontánea está casi enteramente absorbida, en todo caso canalizada, en una tendencia complementaria, inversa en algunos aspectos, aunque no en todos, de su naturaleza anárquica y caprichosa: una creciente necesidad de someterla a convenciones arbitrarias, imperativas, y adrede difíciles, de contrariarla cada vez levantando incesantemente ante ella enredos más embarazosos, con el fin de hacerle más penoso el llegar al resultado apetecido. Este resultado sigue siendo totalmente inútil, aunque exija una suma constantemente acrecentada de esfuerzos, de paciencia, de destreza o de ingeniosidad. A este último componente lo designo con el nombre de *ludus*<sup>24</sup>.

En cierto modo, todo juego comienza por ser *paidia*, término griego (παίδιά), que significa «juego» y «chiste», y por lo tanto, algo

24. R. Caillois, *Teoría de los juegos*, trad. de R. Gil Novales, Seix Barral, Barcelona, 1958, pp. 25-26.

relativo a la alegría y la diversión. Tengamos en cuenta por ejemplo el gusto que se puede tener en el surfear las olas con tablas improvisadas y artesanales, lo que luego se transforma en un *ludus*, con determinadas dificultades, pruebas y obstáculos que hay que superar, en lo que se considera a su vez el tiempo que resiste el surfeador sobre su tabla, convirtiéndose finalmente con ello el surf en un deporte.

A propósito de estos componentes del juego —*paidia* y *ludus*— también advertimos la simetría en que se encuentra el juego con la vida, puesto que en ella lo que hacemos suele comenzar espontánea y simplemente porque ello nos entusiasma (es decir, lo que tiene que ver con la *paidia*, y con los juegos de *mimicry-ilinx*, que, por lo demás, corresponden a los primeros juegos infantiles), mas luego, ineluctablemente, vienen las dificultades que debemos sortear y enfrentar (es decir, lo concerniente al *ludus*, y a los juegos de *agon-alea*).

Esta distinción nos importa además aquí porque en el carácter propio de la *paidia* podemos reconocer la suspensión de la razón suficiente, como, por otra parte, al hacerse más fuerte el carácter de *ludus*, se introduce con ello la razón que es la que nos permite sortear las dificultades que se presentan en cada juego.

Por otra parte, la *paidia* corresponde a la motivación constante que hay en los juegos, mientras que el *ludus* es considerablemente mutable y está expuesto a las modas; así los *hobbies* son especialmente expresiones de *ludus* (cf. Jyh, 72-73).

La *paidia* y el *ludus* se dan por su parte en ciertas interesantes amalgamas con los juegos:

Asimismo, el *ludus* se combina gustosamente con la *mimicry*. En el caso más simple, de los juegos de construcciones que siempre son juegos de ilusión, trátase de los animales fabricados con tallos de mijo por los niños de la tribu dogona; de las grúas o de los automóviles contruidos articulando láminas de acero perforadas y poleas de algún *meccano*; o de los modelos a escala, de avión o de barco, que los adultos no desdennan construir minuciosamente. Pero, ofreciendo la conjunción esencial, la representación de teatro es la que disciplina la *mimicry* hasta hacer de ella un arte rico en mil convencionalismos distintos, en técnicas refinadas y en recursos sutiles y complejos. Por medio de esa feliz complicidad, el juego demuestra plenamente su fecundidad cultural. / En cambio, así como no podría haber alianza entre la *paidia*, que es tumulto y exuberancia, y el *alea*, que es espera pasiva de la decisión de la suerte, tampoco podría haberla entre el *ludus*, que es cálculo y combinación, y el *ilinx*, que es arrebato puro (Jyh, 70-71).

El aspecto que interesa destacar de aquella cita es que los juguetes vienen a ser, por decirlo así, una materialización de los juegos de *mimicry*, de simulacro. En otras palabras, que, por ejemplo, una muñeca, un camión o una pistola en tanto juguetes, pero también en las culturas primitivas —un arco, arcabuz y flechas—, representan una simulación respecto de lo que conocemos de la realidad humana concreta. Con esta consideración se estrechan aún más los lazos entre realidad y juego.

Esta estrecha conexión puede conducir a la formulación de la tesis de Jean Giraudoux, que discute aquí Callois, en el sentido de que los juegos vendrían a ser una suerte de reproducción o recomposición, e incluso desvirtuación de las prácticas humanas en el mundo real. En esta línea, dice Giraudoux, refiriéndose en particular a los deportes:

El corredor, siendo perseguido por su competidor, persigue una pieza de caza o a un enemigo imaginario. El hombre de los aparejos trepa a cortar frutos prehistóricos. El esgrimista se bate con el duque de Guisa o con Cyrano y el lanzador de jabalina con los medas o los persas. En el pillapilla el niño trepa fuera del alcance del saurio. El jugador de hockey evita piedras bizantinas y el jugador de póquer se vale de la última reserva de brujería dada a los ciudadanos en traje de calle para hipnotizar y sugerir. De cada una de nuestras ocupaciones de muerte ha quedado un testimonio que es el juego: es la historia imitada de los primeros tiempos del mundo, y el deporte, que es la pantomima de las épocas difíciles de lucha, se escoge entonces especialmente para que el cuerpo conserve su flexibilidad y su fuerza primitivas (citado en Jyh, 107).

Caillois parece en principio adherirse a esta concepción de que los juegos derivarían de las ocupaciones humanas habituales, y agrega unos cuantos bellos ejemplos al respecto, como el de la cometa que en el lejano oriente simbolizaba el alma exterior de su propietario y el columpio que se vincula con una suerte de «columpio cósmico» en India, en el que se mecen Kama y Krishna. Mas, Caillois se adhiere a la tesis contraria, especialmente representada por Hui-zinga: de que la cultura dimana de los juegos, en lo que le cabe un papel particular a la fantasía lúdica.

Sin embargo, bien analizado el pensamiento de Caillois relativo a este punto, no es exactamente contrario al de Giraudoux, sino que se diferencia de este último en un matiz, en todo caso, significativo, que es el siguiente: los juegos y los juguetes no corresponden a me-

ras degradaciones de las ocupaciones de la vida cotidiana, sino que hay entre juego y vida un estrecho lazo que él delinea en los siguientes términos:

Los numerosos autores que se han empeñado en ver en los juegos, y sobre todo en los juegos infantiles, degradaciones placenteras e insignificantes de actividades antiguamente llenas de sentido y consideradas decisivas, no han apreciado lo suficiente que el juego y la vida corriente son, de manera constante y dondequiera, campos antagónicos y simultáneos (Jyh, 116).

Y esta diferencia no es de poca monta, desde el momento en que guarda relación con lo más esencial del juego y de la existencia humana, y es que entrambos hay unas nupcias íntimas e indisolubles.

## 7

Moviéndonos siempre dentro de esta relación, cabe reconocer que, debido a esta estrecha ligazón del juego con la vida, sucede entonces que el mundo con sus estructuras de poder puede corromperlos.

La indagación de esta corrupción nos preocupa aquí porque el mundo lo podemos ver como bajo el dominio omnímodo de la razón suficiente, especialmente en sus estadios epistemológico y existencial, y resulta que aquella corrupción está suscitada por una intervención mundanal que se traduce en una transposición de límites. En razón de ello Caillois se ocupa por de pronto de jalonar estos límites, enseñándonos de qué manera y dentro de qué espacio cada juego está en su lugar.

Agreguemos al respecto que el sentido de cualquier fenómeno o suceso se presenta como alojado dentro de ciertos límites; supongamos, por ejemplo, el sentido de lo que conocemos como «brujería» o del término «solidaridad». Así también el sentido del término «juego» o de los juegos ya clasificados y que se considera a continuación.

Si lo propio del juego (y por lo tanto de sus límites), según Caillois, es que corresponde a una actividad con las siguientes seis características: que es *libre, separada, incierta, improductiva, reglamentada y ficticia*, cualquiera de ellas, más especialmente la relativa a la separación, se puede desvirtuar con la confusión mundanal. Y nótese que se habla aquí de separación, que tiene que ver con las condiciones ideales del juego, a pesar de estar él al mismo tiempo en es-

trecho encadenamiento con la vida —en lo que no debería estimarse una contradicción.

Con el fin de establecer con nitidez la posible corrupción de los distintos tipos de juegos, Caillois hace una delimitación de las actitudes propias de cada uno de ellos:

[...] la ambición de triunfar gracias al solo mérito en una competencia reglamentada (*agon*), la renuncia de la voluntad en beneficio de una espera ansiosa y pasiva del fallo del destino (*alea*), el gusto por adoptar una personalidad ajena (*mimicry*) y, finalmente, la búsqueda del vértigo (*ilinx*). En el *agon*, el jugador sólo cuenta consigo mismo, se esfuerza y se empeña; en el *alea*, cuenta con todo salvo consigo mismo y se abandona a fuerzas que se le escapan; en la *mimicry* imagina que es otro distinto de sí e inventa un universo ficticio; en el *ilinx*, satisface el deseo de ver estropeados pasajeramente la estabilidad y el equilibrio de su cuerpo, de escapar de la tiranía de su percepción y provocar la derrota de su conciencia (Jyh, 88).

Pues bien, con la confusión con el mundo esas actitudes apropiadas se corrompen:

Lo que era placer se constituye en idea fija; lo que era evasión en obligación; lo que era diversión en pasión, en obsesión y en causa de angustia (Jyh, 89).

Quizás sobre todo lo que se pierde es el placer asociado al jugar, y ello tiene que ver no solamente con el *agon*, que especialmente puede desviarse, decayendo en una obsesión por el triunfo (como ocurre en los deportes profesionales), sino también con los demás juegos, por ejemplo, el *ilinx*, que suscita un placer por el vértigo, puede transformarse en una mórbida pasión por el terror.

Caillois se preocupa de detectar la forma corrupta correlativa de cada juego, y de lo que nos damos cuenta en ello es algo lamentable: que lo que suele hacerse realidad de cada juego en el mundo es su forma corrupta.

1. Así sucede notoriamente en lo relativo al *agon*: es lo que se puede ver no solamente en fenómenos como el *doping*, sino de cómo varios de los deportes profesionales son manipulados por grupos de poder.

Hemos visto que es sobre todo el *agon* como juego el más cercano al mundo, hasta el punto de que respecto de él nos podemos preguntar acerca del origen del juego: si acaso los juegos del *agon*

proviene de un mundo del *agon*, o a la inversa, que es el juego del *agon* el que determina un mundo con la misma impronta. Pues bien, en consonancia con ello, la forma corrupta del *agon* se debe a una intervención mundanal. En la realidad mundanal bajo las estructuras de poder no trabajamos ni hacemos negocios por el solo placer de hacerlos, sino con el fin de obtener ciertos beneficios. A raíz, por tanto, del poder del mundo el juego del *agon* se puede corromper, y dejamos de jugar por el placer de jugar. El juego se justifica entonces únicamente en función de la victoria, o del negocio involucrado en ello.

Mas, como podremos ver en lo que sigue, la corrupción de los otros tipos de juego —*alea*, *mimicry* e *ilinx*— sucede en función de un movimiento contrario de transgresión de límites: se debe a una extrapolación del juego al mundo. En estos casos, por tanto, es el mundo de la razón suficiente el que es alterado por un juego que se ha exorbitado.

2. Es lo que percibimos en primer lugar en la forma corrupta del *alea* que es la superstición. Sucede que bajo su influjo el jugador no respeta el azar, e intenta desentrañar el fallo de la fortuna, encontrando señales y guiños del destino prácticamente en cada cosa o suceso, por nimios que sean.

Interesante es aquí atender a la intromisión de la superstición en el *agon*, y ello tiene que ver con el hecho de que los juegos de competencia suelen ser de tal precisión matemática, carreras de caballos, por ejemplo, que los jugadores recurren entonces al supuesto poder de talismanes, u otros, pretendiendo con ello inducir el triunfo del caballo por el que han apostado. Ello tiene que ver con lo propio del *alea*, que supone esperar todo del azar (cf. Jyh, 95).

Corresponde aducir al respecto que Caillois en el análisis de la forma corrupta del *alea* no da margen a lo que sería una forma genuina de adivinación, en cualesquiera de sus formas (tómese en cuenta, por ejemplo, la Astrología, el *I-Ching*, la Cábala o el Tarot). Y esto resulta al menos discutible<sup>25</sup>.

3. La forma corrupta de la *mimicry* es la enajenación, la desconexión, el desdoblamiento de la propia personalidad. Pero la enajenación sucede cuando se han transpuesto los límites del juego a ser otro. Para mantenerse dentro de ellos nos dice Caillois:

25. Ésta es una observación que no se le escapa a Baudrillard, que dice: «[...] las manipulaciones supersticiosas que rodean al juego, en las que muchos (Caillois) sólo ven prácticas degradadas» (*De la seducción*, trad. de E. Benarroch, Cátedra, Madrid, 1991, p. 136. En adelante se citará esta obra con la abreviatura Dls).

Una vez abandonado el espacio mágico, terminada la fantasmagoría, el histrión más vanidoso y el intérprete más ferviente son obligados brutalmente por las propias condiciones del teatro a pasar por el vestidor para recobrar en él su personalidad. Los aplausos sólo son una aprobación y una recompensa. Marcan el fin de la ilusión y del juego. Asimismo, el baile de máscaras termina al alba y el carnaval tiene una fecha. El traje vuelve al almacén o al armario. Cada cual reencuentra al hombre de antes. La precisión de los límites impide la enajenación (Jyh, 96).

Vemos de este modo cómo el propio Caillois reflexiona sobre los límites, y nótese que en estas extralimitaciones del juego al mundo, de un mundo invadido por el juego, en verdad estamos aquí ante una invasión cuyo agente es un juego ya corrupto.

4. Es difícil hablar de una posible corrupción del *ilinx* desde el momento que está de antemano ligado a situaciones extremas, mas los siguientes aspectos son particularmente notables en el análisis de Caillois: lo primero es que el vértigo no tiene únicamente un correlato físico, sino también psíquico, al vincularse también con el consumo de alcohol y drogas (cf. Jyh, 99). Y lo segundo es que así como las polillas vuelan alrededor de la llama hasta quemarse y morir, o ciertas hormigas no se resisten de consumir un veneno que las paraliza, por lo que son luego presa fácil de otro insecto (cf. Jyh, 101), así también el exceso del consumo de alcohol y drogas con su fascinante efecto de vértigo, se da al modo de una autodestrucción relativamente deliberada. A lo que asistimos en ello, lo que tiene que ver con la adicción, es a una pérdida de la libertad, la cual acarrea consigo también una pérdida del carácter lúdico que puede haber en los fenómenos de alteración de la conciencia y de una percepción del mundo, en la que nos sustraemos a nuestra manera habitual de aprehenderlo.

De este modo, y pensando en la corrupción de los juegos, si la competencia se vuelve desleal, e inclusive una guerra a muerte, el simulacro pasa a ser artimaña y engaño, la suerte utilización del probabilismo, y el vértigo también al modo de una experiencia que se ofrece como un «riesgo calculado», en todos estos casos la finalidad es obtener beneficios, lo cual muestra que el *alea*, el simulacro y el vértigo, ya desvirtuados, quedan igual ligados a un *agon* (también desvirtuado y corrupto).

En el plano de los *facta*, si atendemos a un ejemplo como es el del ataque a las Torres Gemelas y al Pentágono del 11 de septiembre

de 2001, podemos ver cómo se entremezclan todos los tipos de juego. Por una parte, el *agon*, en cuanto hay competencia y rivalidad entre distintos poderes, naciones y grupos comprometidos en ese ataque. Es más, se trata de que el *agon* es lo decisivo, a lo que se su-pedita el resto.

Pero también se ha hecho presente el *alea*, por cuanto ha intervenido aquí lo trascendente, y no como mero azar, sino de acuerdo a supuestas señales de Alá y un cierto desciframiento del *Corán*.

Ciertamente el simulacro no ha sido tampoco ajeno a este ataque, por cuanto es lo que ha hecho posible el rapto de los aviones.

Por último, en el ataque mismo, en el que ha habido no sólo la masacre de miles de inocentes, sino la inmolación de los terroristas que perpetraron el ataque, ha jugado ciertamente un papel el vértigo.

Es así como los distintos tipos de juego se hacen presentes en este atentado, mas de manera corrupta.

#### EXCURSO EL DOBLE NIVEL LÚDICO

Si ya con Heráclito podemos decir que el juego es *sin por qué*, cabe reconocer que por de pronto particularmente en el *agon* nuestros juegos significan y, más aún, *exigen* un ceñirse estrictamente a múltiples *por qué* y razones suficientes para cada uno de los movimientos que hacemos.

En ello no estamos ante una paradoja y mucho menos una contradicción. La cuestión es simplemente que hay una diferencia de niveles en el juego: un nivel originario en el que el juego está en sí mismo, en su *sin por qué*, en su no-finalidad, en su improductividad, y un nivel secundario en el que hay apego al *por qué*, a la razón suficiente.

Ello se liga nuevamente con aquellos dos componentes del juego: la *paidia*, en la cual, podríamos decir, el juego está en sí mismo, en su espontaneidad, en su exuberancia y su alegría connatural, y el *ludus*, que involucra los obstáculos que hay que sortear.

Y esto no vale únicamente para los juegos del *agon*, aquellos que por su naturaleza son los más apegados a la razón suficiente, sino también para los de *alea*, aunque se trate en nuestro tiempo de un *alea* que ya no se refiere a un azar elevado a un destino superior del cual esperamos una manifestación, sino del mero probabilismo. No me refiero con ello a la ruleta (ya que en ella que salga un número u otro no depende en absoluto de nosotros), sino a la amalgama en



la que se da el *agon* con el *alea*, como ocurre en muchos juegos. Así, en particular en los juegos de naipes, en los que el *alea* se hace presente en el mazo de cartas que recibimos y el *agon* tiene que ver con lo que haremos posteriormente con esta dotación o equipamiento (similar a como se da esto en la vida misma)<sup>26</sup>.

En la medida en que el *agon* se propone alcanzar determinadas metas a partir de nuestra dotación, en el *camino* (en el carteo, pero también en nuestros estudios, trabajos, viajes, como en *Los años de aprendizaje* o *Los años de andanzas de Wilhelm Meister* de Goethe) se van presentando distintas vicisitudes alea-torias que, en definitiva, vienen del mundo, del ser, de todo aquello que escapa a nuestro control.

Bien sopesado lo anterior, lo que corresponde plantear con ello es que si ya en el estadio ontológico de la razón suficiente, siguiendo el pensamiento heideggeriano, se revela la suspensión de la razón suficiente en el fundamento-sin-fundamento, y en el estadio existencial que las experiencias más radicales del hombre, aquellas de la inserción en el *continuum*, significan también aquella suspensión, en el juego, considerado en sí mismo, asistimos del mismo modo a la aludida suspensión. A su vez, en concordancia con los estadios ontológico y existencial (y, como hemos visto, con ambos tiene que ver el juego), se hace presente el doble nivel que se ha puesto sobre el tapete: un nivel originario de suspensión de la razón suficiente y un nivel secundario o derivado de apego a ella.

Ello acontece tanto en el mundo, en el ser *sin por qué*, sin fundamento, pensado desde el niño-Basileus que juega a las tablas, como relativamente al hombre que es esencialmente lúdico y que en el juego (como el niño) está en sí mismo y *es* esencialmente.

## 2.2. LA HISTORIA COMO HISTORIA DEL JUEGO

### 1

Desde múltiples perspectivas podemos ver cómo el hombre crea, hace, gesta mundo.

26. Por ejemplo, en el whist, si sobre la base de la cartas recibidas (de mi dotación) tengo que declarar qué número de bazas voy a hacer, el *agon* y su apego a la razón suficiente comienza a intervenir desde el momento que debo considerar de qué número de pintas-triunfo dispongo, cuáles son las cartas altas que me permiten cumplir con mi declaración, y otros. Mas, luego en el carteo se pueden presentar nuevas dificultades impredecibles (lo propio del *alea*), por ejemplo, que las únicas pintas-triunfo que hay son las más.

Sobre la base de que el ser del hombre es proyección podemos advertir que ésta se canaliza en unas «programaciones» —arte, técnica, ciencia, política, moral, religión y filosofía—, que son las que directamente hacen el mundo.

Podemos también considerar que esa proyección de mundo emerge de distintas *fuentes dispensadoras de sentido* —poder, saber, creación, amor, muerte—, y una de las cuales sería también el juego.

Intentando unir ambas perspectivas, podemos reconocer que la proyección de mundo obedece a esas fuentes de sentido porque el hombre es, ante todo, el *buscador del sentido*, y puede encontrarlo en alguna de aquellas fuentes en particular, en todas, en ninguna de ellas, suponiendo que lo encontraría en algo distinto, o, por último, no encontrarlo en absoluto.

Pues bien, de lo que se trata en lo que hemos venido desarrollando es de ver en qué medida nos determina el juego en nuestra existencia, y por ende en nuestra gestación de mundo.

Y lo subyugante del pensamiento de Caillois es que se nos entrega una base como para distinguir entre varios tipos de juego, pero, sobre todo, porque nos permite hacer habida cuenta de cómo el juego y esos distintos tipos determinan nuestra existencia y nuestro mundo.

Para entender mejor la relación juego-mundo, traigamos nuevamente a colación las seis características del juego que ya citábamos —*libertad, separación, incertidumbre, improductividad, reglamentación y ficción*—, y tomemos nota de que la mitad de ellas —libertad, incertidumbre y reglamentación— determinan también la existencia y el mundo: me refiero a la libertad, la incertidumbre que atraviesa de punta a cabo la cotidianidad y la historia, y la reglamentación que hace el hombre de su vivir y de la sociedad, sosteniéndose en una normativa jurídica y moral.

Lo exclusivo del juego sería por lo tanto la separación, la improductividad y la ficción. Mas, el punto está en que incluso estas últimas características no sólo influyen sobre el mundo, sino que además lo orientan. Pensemos, por ejemplo, en lo que se refiere a la ficción. Ella se liga con la fantasía, a la cual por su parte le cabe un papel directriz en la gestación de mundo. La fantasía es la que abre el mundo hacia nuevos horizontes hasta un determinado momento no considerados y ni siquiera sospechados.

La relevancia que de veras tiene nuestro análisis de la teoría del juego guarda relación con el hecho de que nuestras existencias y nuestro mundo contemporáneo estarían fundamentalmente deter-

minados por el *agon*, y si bien los otros juegos se hacen presentes, es al parecer de modo supeditado al *agon*.

## 2

Pensando siempre en la relación entre juego y mundo, una de las contribuciones de la mayor relevancia de Caillois es la de una original visión de la historia de la humanidad, en el sentido de un tránsito de una sociedad de *mimicry-ilinx* a una sociedad actual de *agon-alea*.

Si bien, como veremos, el *alea* en su alianza con el *agon* constituye una amalgama singular que determina nuestra sociedad, sin embargo, cabe aducir que el *alea* cumple un papel mediatizador, como el propio de una «sociedad intermedia» (cf. Jyh, 165, 180, 235, y en esp., 241), mas esta intermediación tal vez no se restringe a la sociedad de un momento, sino que el *alea*, por cuanto corresponde al único tipo de juegos que se abre al azar o al destino, a lo trascendente, a lo divino, se mantiene a lo largo de todas las épocas<sup>27</sup>.

Siendo así, la atadura con las cifras del destino que habría que descrifrar, tarea que cumple el chamán, el brujo, el hechichero, se da también (y especialmente) en las culturas que Eliade llama del «hombre arcaico», como en el hombre antiguo y medieval. La señalada atadura se hace además presente en nuestra sociedad, mas diríamos de un modo desvirtuado, de acuerdo al cual ya no se trata de una creencia en un supuesto destino, espíritu o demonio con un poder superior e independiente a nosotros, sino como algo con base en el mero azar y el probabilismo (como lo que atañe a la ruleta, la lotería y otros). Con todo, en nuestra sociedad aún sigue un resabio de la mentalidad del aborigen (prueba de ello es no sólo la vigencia de los talismanes, que podría parecer algo banal, sino que aún nos orientan ciertos arquetipos, como la técnica y la ciencia que, en su calidad de arquetipos en los que se cree, solemos no reconocer.

2.2.1. *La historia atravesada por el alea*

## 1

Ya hemos adelantado que la ligazón con el azar o el destino es constatable en todas las épocas, y de cara a ello el hombre ha estado

27. En el desarrollo de Jyh se reconoce primero la explicación de un cambio de la sociedad de *mimicry-ilinx* a una sociedad del *agon-alea*, mas luego el propio Caillois advierte sobre este carácter de sociedad intermedia del *alea* (cf. Jyh, 241).

siempre dedicándose a juegos-rituales. Y si bien el *alea* se desvirtúa en nuestra época, quizás habría que decir más bien que se replantea en otra forma.

Hemos visto cómo el hombre medieval practicaba algo así como un juego de suerte, de *alea* en el así llamado «juicio divino», según el cual la culpabilidad o la inocencia de alguien se decide de tal manera que se da margen a que sea Dios mismo quien dicte sentencia. Recordábamos a este propósito la leyenda germánica medieval *Lohengrin* en la que con el fin de dilucidar la inocencia o culpabilidad de Elsa respecto de la definitiva desaparición de su hermano, se organiza un certamen entre caballeros, uno que defiende a Elsa y el otro que la acusa, dándose pie con ello a que la verdad y la justicia se declaren por el lado del vencedor<sup>28</sup>. Se supone, pues, que la verdad se identifica con el vencedor, con el supuestamente más ágil, más diestro, más astuto, o incluso, con el que, sin tener ninguna de esas dotes, gana, diríamos, fortuitamente.

Dada la ligazón con el azar o el destino que se da en el *alea*, cabe reconocer en él lo que podríamos llamar el *Gran Juego*.

Y corresponde agregar que sólo en la medida en que nos apercebimos del *alea* como el Gran Juego podemos ver la historia no solamente como historia del juego, sino del juego de *alea*, en el que tienen cabida todos los otros juegos: *agon*, *mimicry*, *ilinx*.

Esto lo decimos aquí porque somos conscientes de que cada uno de los juegos puede reclamar para sí esa prerrogativa de haber determinado la historia de la humanidad: así, el *agon*, por cuanto siempre ha estado en juego la competencia; la *mimicry*, por cuanto el jugar a ser otro tiene que ver incluso con lo que en la sociología llamaríamos los roles; el *ilinx*, en vistas de que nuestro final es sin duda aquél de cara a la muerte.

## 2

A su vez tiene que llamarnos la atención que al mismo tiempo que decimos azar, digamos destino, poniendo a ambos en una singular conivencia. Ello se debe a que aquello que se nos presenta como azar no es otra cosa, al parecer, que lo que no podemos conocer del destino.

Con ello somos lanzados a una de las grandes discusiones filosóficas de todos los tiempos: aquella relativa al destino o el azar. El

28. Cf. *Parsifal, Lohengrin, Tristán e Isolda*, contado por Elisena Nistal, Dolmen Ediciones, Santiago de Chile, 1998.

destino (el *fatum*) es para los estoicos lo decisivo, como lo es para toda la antigüedad, y tiene que ver muy particularmente con la tragedia griega. En correspondencia con ello, la actitud humana de cara al destino es el *amor fati*, «amor al destino» (lo que casi dos milenios más tarde será replanteado por Nietzsche con fuerza inusitada, con el giro particular de su pensamiento de un «amor a lo que fue y a lo que es», y, más aún, de querer que aquello, *que lo que es y lo que fue*, se repita eternamente, lo que culmina en su concepción del «eterno retorno de lo mismo»).

A su vez, bajo la influencia moderna del racionalismo, el destino adopta un nuevo nombre: el determinismo y la necesidad. De esta forma aparece en Spinoza y tiene a su vez desarrollos en Leibniz y Hegel. En este contexto moderno, la dupla en discusión se plantea como aquella entre necesidad *versus* libertad. Y se trata de que en estos tres pensadores ese *versus* entre ambas es en cierto modo suprimido porque conciben libertad y necesidad como una identidad<sup>29</sup>.

Pues bien, esa dimensión ontológica del juego, de lo que es azar o destino, libertad o necesidad, es la que tiene presente Heidegger al interpretar el Fragmento 52 de Heráclito en *El principio de razón*, y que dice así: «La eternidad es un niño que juega a las tablas: de un niño es el poder real»<sup>30</sup>. Hay aquí un niño que simplemente juega. Heidegger dice a propósito de ello que *juega porque juega* y que *el juego es sin por qué*.

Se esconde en esto algo inmenso, como es que lo más grande acontece en lo más simple; y ello, porque es simplemente, porque acontece como acontece, es sin finalidad o meta.

En el hacer del Niño-Basileus (Rey) ¿no hace acaso simplemente como el cosmos con su evolución, sus explosiones de estrellas, sus formaciones de planetas, su generación de la vida, sucediendo todo ello en un *continuum*, según el cual todo acontece como acontece?

Ante la visión del niño que juega nos podemos sentir tentados a reconocer el juego en el acontecer cósmico mismo, así en el río que

29. En una conferencia dictada por Rüdiger Safransky en la Universidad Diego Portales de Santiago de Chile en noviembre de 2001, le escuchaba plantear lo siguiente: si lo que Spinoza piensa como el todo se manifiesta en términos de una necesidad absoluta, en la que no tiene cabida la libertad, resulta que el todo mismo (para Spinoza, la sustancia, o lo que él concibe en su sistema panteísta bajo la identidad *deus sive natura*, dios o la naturaleza), no puede ello mismo estar determinado por nada, y es por ende necesariamente libre.

30. Nos atenemos aquí a la traducción corriente de este fragmento.

se despeña de la cordillera al valle con el clamor incesante del agua, y en los cachorros de éste u otro animal que también juegan. Tal vez uno de los ejemplos más descollantes de este «juego» es lo que vemos en el refulgir de millones de luces, en que cada una se ve como una estrella que titila, al caer los rayos solares sobre las aguas del océano. Lo cierto es que en tan embelesadora visión podemos estar deliciosamente presos durante mucho tiempo. Mas, según nos advierte uno de los grandes pensadores de la filosofía del juego, Eugen Fink, no habría, propiamente hablando, juego en todo aquello, pero su postura, a mi juicio, se excede desde el momento que excluye incluso el supuesto juego de los animales (pensemos, por ejemplo, en los gatos jugando con el ovillo de lana)<sup>31</sup>.

Sea como fuere, que hablemos en sentido figurado del juego en lo cósmico o no, el caso es que el niño que juega porque juega es como el inconmensurable acontecer cósmico.

Ciertamente cabe aducir que los procesos naturales pueden ser vistos teleológicamente (o sea, de acuerdo a una finalidad), como los ha visto Aristóteles, pero a la vez se puede responder a ello arguyendo que esos procesos no son sino partes de un *continuum* (que transcurre porque transcurre), y que al querer el hombre explicarlos supone en ellos finalidades.

Hechos estos alcances, retomemos aquello de Heidegger de que el hombre juega en la medida en que *es puesto* en juego.

Sin circunscribirnos en nuestro subsecuente análisis al contexto del pensamiento heideggeriano en el que esa afirmación se presenta, digamos que esa puesta en juego está dada desde el momento en que nacemos, lo que corresponde a una posibilidad que no hemos elegido (de este modo, podemos hablar de un azar del nacimiento), y lo mismo en cuanto al carácter de vicisitud, de lo accidental y lo fortuito que prácticamente acompaña a todo lo que hacemos y dejamos de hacer.

En el sentido de la clasificación de los juegos que hace Caillois, lo que estamos diciendo se liga con el juego de *alea*. Y ello teniendo en cuenta el análisis que hemos hecho, en el sentido de que lo que llamamos suerte, fortuna y azar no es probablemente sino la otra cara del destino, o, dicho más exactamente, ello no es sino lo que no podemos conocer del destino.

Vistas las cosas así, el hombre, al existir en el mundo del azar-destino, hace unos juegos que se vinculan con eso: los juegos de

31. E. Fink, *Grundphänomene...*, cit., pp. 356, 376.

*alea*, de suerte. Pero, antes todavía que destacar cierto tipo de juegos que, como hemos visto también, se realizan en espacios cerrados —tablero, mesa u otro—, hemos analizado cómo el hombre medieval, al tener que enfrentar cuestiones cruciales, se apoyaba en el «juicio divino», en lo que se exhiben sus juegos y rituales como plenamente incorporados en su mundo.

Probablemente ello tiene que ver con el hecho de que el destino, o el propio Dios, como en el juicio divino, se estimaba otrora como real y que actuaba *realmente*. En cambio, en lo que concierne a nuestros actuales juegos de *alea*, cabe aclarar que es el azar, incluso como llano probabilismo, el que ha sustituido al destino como una entidad real y efectiva.

## 3

El Gran Juego tiene, pues, que ser aquel en el que *somos puestos en juego*, y el único que cumple esto a cabalidad es el de *alea*. En el otro extremo puede sostenerse que también en el *ilinx* hay un «ponerse en juego (a sí mismo)», pero sólo en el *alea* se hace presente lo absolutamente Otro, lo trascendente, a cuyo favor o desfavor, lo *fasto* y lo *ne-fasto*, nos entregamos.

Solamente en el *alea* se da una relación dramática o trágica con el azar-destino. Si hay un sustrato ontológico-metafísico en el juego, él radica en primer lugar en el *alea*, porque si, al parecer, el mundo «juega» (o hay un niño-eternidad que juega), lo hace a la manera del *alea*.

Es más, la dotación del *agon* con la que cada cual llega al mundo, es la que ha recibido del azar-destino, y en este sentido el *agon* está sustentado en el *alea*.

Pero ¿cómo no reconocer además que en las sociedades primitivas de *mimicry-ilinx* el chamán en su juego ritual de ser otro y entrar en el trance vertiginoso, no lo hace acaso para descifrar el azar-destino?

Visto desde esta perspectiva, no puede sorprendernos que el *alea*, por tener que ver con lo trascendente, se puede elevar a una dimensión teológica y a partir de ello ejercer una repercusión sobre el sentido de la existencia humana. Es lo que constatamos en la *apuesta* de Pascal por Dios y por la vida eterna:

«Dios es o no es». ¿De qué lado hemos de inclinarnos? La razón no puede decidir nada aquí, pues hay de por medio un caos infinito,

que nos separa. Hay un juego que se está jugando en el extremo de esta distancia infinita, donde cara o cruz habrán de decidir. ¿Por qué apostaréis? De acuerdo a la razón, uno no puede inclinarse por uno u otro; de acuerdo a la razón, uno no puede defender ninguna de las dos proposiciones. / Entonces no reprobéis por error a quienes han elegido una, porque vosotros no sabéis nada sobre ello. [...] pero uno tiene que apostar. Esto no es opcional. Se está embarcado en el asunto. ¿Qué partido tomaréis? Veamos. Puesto que hay que elegir, veamos cuál nos interesa menos. Tenéis dos cosas que perder: la verdad y el bien; y dos cosas que empeñar: vuestra razón y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra felicidad; y vuestra naturaleza tiene dos cosas de qué huir: el error y la miseria. Vuestra razón no está más espantada en tener que elegir uno en vez de lo otro. Éste es un punto establecido. Pero ¿vuestra felicidad? Aquilatemos la pérdida y la ganancia en cuanto a la apuesta de que Dios es. Estimemos las posibilidades. Si ganáis, lo ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad entonces sin vacilación porque Él es<sup>32</sup>.

EXCURSO I  
APUNTES SOBRE LA LOTERÍA EN BABILONIA DE BORGES

1

Deteniéndonos en un caso extremo, como es el de la determinación de la vida completa de una sociedad que puede llegar a tener el juego, y en particular los juegos de azar, traigamos a colación a continuación el cuento de Borges «La lotería en Babilonia» de su obra *Ficciones* de 1944.

Primero se comenzó en Babilonia por unos meros sorteos de azar sin mayores consecuencias, mas luego se introdujo en esos sorteos no solamente la posibilidad de apreciables premios, sino de severos castigos, aunque se tratara de que entre 30 números había 29 favorables y uno desfavorable. El que obtenía este número aciago tenía que pagar una multa cuantiosa<sup>33</sup>. Entonces esta lotería comienza verdaderamente a tomar poder y, en cierto modo, a apoderarse de la gente. Borges:

32. B. Pascal, *Pensées*, Enciclopedia Británica, The Great Books, vol. 33, The University of Chicago, 1952, Sección III, 233, pp. 213 ss., trad. mía.

33. Cf. J. L. Borges, *Ficciones*, «La lotería en Babilonia», en *Obras completas*, Emecé, Barcelona, 1989, pp. 457 ss.



Los babilonios se entregaron al juego. El que no adquiría suertes era considerado un pusilánime, un apocado. Con el tiempo, ese desdén justificado se duplicó. Era despreciado el que no jugaba, pero también eran despreciados los perdedores que abonaban la multa<sup>34</sup>.

Pero esto todavía no es suficiente. Lo cierto es que suele suceder que cuando un poder se apodera de la gente agranda cada vez más sus tentáculos hasta convertirse en un monstruo. En este caso, lo que fue la Efigie, cuyo acertijo tenían los tebanos que descifrar, y si no había muerte, esto viene a ser la lotería para los babilonios. Y esta lotería se dirige de ahora en adelante desde un centro:

La Compañía (así empezó a llamársela desde entonces) tuvo que velar por los ganadores, que no podían cobrar los premios si faltaba en las cajas el importe casi total de las multas. Entabló una demanda a los perdedores: el juez los condenó a pagar la multa original y las costas o a unos días de cárcel. Todos optaron por la cárcel, para defraudar a la Compañía. De esta bravata de unos pocos nace el todo-poder de la Compañía: su valor eclesiástico, metafísico<sup>35</sup>.

En un paso siguiente la Compañía, en relación con los resultados de la lotería, se limita tan sólo a hacer publicar el número de días de prisión que correspondían a los números perdedores, con lo cual, agrega Borges, se introdujo por primera vez un elemento no pecuniario. A su vez, la Compañía acrecentó aún más su poder al incorporar una mayor cantidad de números adversos.

Tengamos en consideración que ésta no es una lotería de las que nosotros conocemos, ya que no hay sólo premios, sino castigos en cuantiosas multas. Sucede entonces que hay muchos, en particular los más pobres, que no pueden pagar estas multas, y en ese caso prefieren ir a prisión, como también hay otros más ricos que simplemente en una actitud de rebelión no pagan aquéllas y también van a prisión.

Babilonia es así literalmente apoderada por la lotería, a partir de la cual se decide todo, los destinos de cada cual, los puestos que ocuparán en la sociedad, o, al contrario, si se es marginado de la vida pública.

Dada esta sobredimensión de la lotería, ello trae naturalmente como consecuencia que la propia historia de Babilonia venga a estar

34. *Ibid.*, p. 457.

35. *Ibid.*

regida por ella. La Compañía que dirige la lotería y los destinos de su pueblo afianza su poder sobre todo a través del procedimiento de aumentar la cantidad de números adversos. Ello, junto con el alto precio de los boletos, habrá de suscitar sucesivas rebeliones, en las que se luchará por una participación más democrática e igualitaria en la lotería. Este estado de cosas lo describe Borges de la siguiente manera:

Hubo disturbios, hubo efusiones lamentables de sangre; pero la gente babilónica impuso finalmente su voluntad, contra la oposición de los ricos. El pueblo consiguió con plenitud sus fines generosos. En primer término, logró que la Compañía aceptara la suma del poder público. (Esa unificación era necesaria, dada la vastedad y complejidad de las nuevas operaciones.) En segundo término, logró que la lotería fuera secreta, gratuita y general<sup>36</sup>.

Como vemos, la lotería trae consigo ciertos logros que podríamos llamar «democráticos», pero al mismo tiempo se trata de una suerte de «democracia protegida» (por lo tanto, una pseudo-democracia), y en este caso esa protección, control y vigilancia está a cargo de la Compañía, que actúa al modo de un régimen del terror. Refiriéndose a la lotería y su incidencia en la vida de un ciudadano, dice Borges:

Una jugada feliz podía motivar su elevación al concilio de magos o la prisión de un enemigo (notorio o íntimo) o el encontrar, en la pacífica tiniebla del cuarto, la mujer que empieza a inquietarnos o que no esperábamos rever; una jugada adversa: la mutilación, la variada infamia, la muerte. A veces un solo hecho —el tabernario asesinato de C, la apoteosis misteriosa de B— era la solución genial de treinta o cuarenta sorteos. Combinar las jugadas era difícil; pero hay que recordar que los individuos de la Compañía eran (y son) todopoderosos y astutos. En muchos casos, el conocimiento de que ciertas felicidades eran simple fábrica del azar, hubiera aminorado su virtud; para eludir ese inconveniente, los agentes de la Compañía usaban de las sugerencias y de la magia. Sus pasos, sus manejos, eran secretos. Para indagar las esperanzas y los íntimos terrores de cada cual, disponían de astrólogos y de espías<sup>37</sup>.

36. *Ibid.*, p. 458.

37. *Ibid.*

Baudrillard comenta a propósito de «La lotería en Babilonia» lo siguiente:

La originalidad de Borges consiste en extender este juego a todo el orden social. Allí donde sólo vemos en el juego una superestructura de poco peso en relación a la buena y sólida infraestructura de las relaciones sociales, él invierte todo el edificio y hace de la indeterminación la instancia determinante. Ya no es la razón económica, la del trabajo y la historia, ya no es el determinismo «científico» de los intercambios lo que determina la estructura social y la suerte de los individuos, sino un indeterminismo total, el del Juego y el Azar. La predestinación coincide aquí con la democracia más radical (cambio instantáneo de todos los destinos: hay para satisfacer la sed de polivalencia de nuestro tiempo) (Dls, 143).

Baudrillard detecta certeramente al menos tres cuestiones decisivas en la Lotería de Babilonia:

1. La determinación completa del orden social, y esto que, por tratarse de Babilonia, lo vemos como algo lejano, probablemente con un alto contenido ficticio (dentro de un libro que no casualmente se llama *Ficciones*), sin embargo puede darse efectivamente en una sociedad, cuando el juego se sobredimensiona y la manera de hacerlo es por medio de un «poner en juego» demasiadas cosas. (Hay un caso ejemplar y real que Caillois cita al respecto: el Jogo do Bicho en Brasil: cf. Jyh, 250).

2. A Baudrillard se le ocurre vincular la Lotería, que acaba por regir los destinos de los babilonios, con una democracia radical, porque (como ya anota el mismo Caillois), los juegos de azar le dan la posibilidad al desposeído, al desclasado, con un golpe de suerte revertir de una vez su situación humillante de postergación y penuria.

3. Y sin duda lo verdaderamente original, como también lo más relevante, de la interpretación del pensador francés está en el reconocimiento de que en Babilonia bajo el dominio de la lotería manda el indeterminismo, o, si se quiere, es sobre la base del indeterminismo del azar como se genera y define toda determinación del orden social, político y económico de esa sociedad.

## 2

Volvamos al relato de Borges.

Aun así, con todo ese aparato de poder no sólo político y económico, sino también teológico, la Compañía que dirige los asuntos

humanos en Babilonia está afecta a críticas, probablemente porque de los resultados de la lotería derivan a veces sanciones estimadas como injustas. Mas su modo de responder a ellas es tan sutil como es lo propio de un poder que se propone como vicario de la trascendencia:

Increblemente, no faltaron murmuraciones. La Compañía, con su discreción habitual, no replicó directamente. Prefirió borrajear en los escombros de una fábrica de caretas un argumento breve, que ahora figura en las escrituras sagradas. Esa pieza doctrinal observaba que la lotería es una interpolación del azar en el orden del mundo y que aceptar errores no es contradecir el azar: es corroborarlo<sup>38</sup>.

Nótese que el mensaje con carácter de acertijo de la Compañía es comunicado a través de un borrajeo (un escribir como en borrador) en los escombros de una fábrica de máscaras. Podemos imaginar un montón de máscaras rotas y amontonadas tras esa fábrica donde algunos descubren la sentencia apócrifa de la Compañía.

Y resulta que esta sentencia es también clave para nuestro propio análisis del juego y en particular de los juegos de azar, puesto que en ella se corrobora lo que ya veníamos sosteniendo: que el azar no es sino la otra cara del destino, y llamamos tal a lo que no podemos conocer de él.

Es más, es así incluso como la gente vivencia y entiende vagamente el azar. Por ejemplo, en nuestras máquinas tragamonedas al que recibe de pronto miles y miles de monedas que no acaban de caer, a pesar de que seguramente esté muy consciente de que ello es fruto de un azar, de un probabilismo lógico-matemático y de que las máquinas están simplemente programadas para que una vez en un millón se produzca esta especie de parto incommensurable, de todos modos, en algún intersticio cerebral se le hará presente al ganador de que ha sido el destino quien lo eligió a él, que se siente ahora como un *destinado*.

En el caso de la lotería de Babilonia, lo singular que se agrega a este saber de que el azar es el hermano del destino, es que hay un poder, representado por la Compañía, que hace uso y abuso de ello.

Y lo cierto es que además hay tras esto, como ya hemos adelantado, una de las cuestiones metafísicas y ontológicas más enigmáticas y fascinantes que pueda imaginarse, y es que el solo azar por sí

38. *Ibid.*, p. 458.

mismo es algo que repele al pensamiento, repele al supuesto de un *logos* y de un orden cósmico. Su estatuto ontológico, su supuesta independencia ontológica, resultará por ende siempre indefectiblemente cuestionable. Así se ha presentado esto en la historia de la metafísica y lo mismo en la ciencia, en particular en la física y en la astrofísica (en este terreno domina la hipótesis del determinismo, e incluso el *principio de incertidumbre* no se puede entender al modo de un mero azar o de un «loco devenir»).

Pero, tanto el saber en torno a esta dupla azar-destino de la gente (de la gente que juega en los tragamonedas o en la ruleta), como de los babilonios, y aun de la propia Compañía es mínimo. No es algo que se puede descifrar, y, sin embargo, a partir de lo que sería más bien un no-saber, la actitud que prima es la de una entrega a ello, una entrega al azar, pero que es con igual fuerza una entrega al destino. Al fin y al cabo lo que aparece como azar para los hombres es el destino de los dioses (o para los griegos de la *Moirá*, a la que hasta los mismos dioses quedan sometidos). Borges:

Por inverosímil que sea, nadie había ensayado hasta entonces una teoría general de los juegos. El babilonio no es especulativo. Acata los dictámenes del azar, les entrega su vida, su esperanza, su terror pánico, pero no se le ocurre investigar sus leyes laberínticas, ni las esferas giratorias que lo revelan. Sin embargo, la declaración oficiosa que he mencionado inspiró muchas discusiones de carácter jurídico-matemático<sup>39</sup>.

El narrador aquí en este texto, «La lotería en Babilonia», es Borges, pero es al mismo tiempo alguien que se presenta como un babilonio que cuenta sus vicisitudes en una sociedad organizada y articulada por la lotería. Se trata aquí, pues, de la característica figura literaria de la *metalepsis*, que, en general, significa un cambio de nivel de la narración, y que en este caso tiene que ver con una *metalepsis* del autor. De este modo, el narrador es aquí un Borges-babilonio.

Ahora bien, vivir en una sociedad de la lotería, en una sociedad del azar determina a su vez el ser de cada uno de los ciudadanos de esa sociedad-estado. Por eso el cuento «La lotería en Babilonia» comienza así:

39. *Ibid.*, p. 459.

Como todos los hombres de Babilonia, he sido procónsul; como todos, esclavo; también he conocido la omnipotencia, el oprobio, las cárceles. Miren: a mi mano derecha le falta el índice<sup>40</sup>.

Lo que nos presenta Borges de este modo es lo que hemos venido destacando y que más nos inquieta: la determinación de la vida y la sociedad por parte del juego.

El caso de Babilonia es un extremo estrambótico y hasta cierto punto terrible de ello.

## EXCURSO II APUNTES SOBRE EL JUEGO EN BAUDRILLARD

### 1

Es menester abordar la concepción del juego de Jean Baudrillard, desarrollada en *De la seducción*, en particular en el capítulo «La pasión de la regla», y ello lo hacemos porque se condensa en ella algo radical que nos permite entender mejor el fenómeno.

Y como ya sugiere este título «La pasión por la regla», y se entiende de las reglas que rigen el juego y el ritual, comparece aquí aquella concepción (de Heidegger) de que si jugamos es porque somos «puestos en juego». Este latido de fondo de esta concepción se deja oír ya en el deslinde que hace Baudrillard del juego del mundo y de sus estructuras; y habría que decir del mundo que, visto desde Freud, es explicado de acuerdo a como nos conducimos según los principios del placer y de la realidad. En *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* Freud sostiene que el principio de realidad comienza a despuntar desde el momento en que dejamos de ver el mundo nada más de acuerdo a lo agradable y desagradable, lo que trae como consecuencia que incluso lo real mismo lo tengamos que asumir, aunque sea desagradable<sup>41</sup>. Como contraparte a ello, dice Baudrillard acerca del juego:

No está fundado sobre el principio del placer ni sobre el principio de realidad. Su ámbito es el hechizo de la regla, y la esfera que ésta describe, que no es en absoluto una esfera de ilusión o de diversión,

40. *Ibid.*, p. 456.

41. Cf. S. Freud, *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, en *Obras completas*, vol. 12, Amorrortu, Buenos Aires, 1996, p. 224.

sino de una lógica distinta, artificial e iniciática, donde son abolidas las determinaciones naturales de la vida y de la muerte. Ése es el carácter específico del juego, eso es lo que se ventila, y sería inútil abolirlo con una lógica económica, que remitiría a una inversión consciente, con una lógica del deseo, que remitiría a un poner en juego inconsciente. Consciente o inconsciente: esta doble determinación es válida para la esfera del sentido y de la ley, no lo es para la de la regla y el juego (Dls, 217).

Tras esta concepción del juego está el pensamiento íntegro del sociólogo-filósofo. A continuación destacaremos algunos puntos en los que se advierte el ensamblaje entre ambos:

1. El mundo «real» es el mundo de la producción, término que se refiere, en su versión más amplia, a un conducirse según finalidades, valores, metas, digamos en una sola palabra, sentidos.

El «mundo simbólico», en cambio, que incluye a los juegos y los rituales, es el mundo de la seducción. Ella nos aparta de aquellos sentidos hacia los cuales somos guiados.

2. El juego está inmerso en ese mundo de seducción, lo que quiere decir que cuando verdaderamente jugamos somos apartados de nuestra producción de sentidos. (Hagamos notar cómo en ello sobresale una simetría entre el des-vío de la producción irrogado por la seducción y la puesta en suspenso de la razón suficiente irrogado por el juego.)

Ello explica también que Baudrillard, al mismo tiempo que pensar en el juego, piensa también en los rituales, puesto que en relación a éstos cabe destacar ese ser seducidos por lo Otro, el azar, el destino, los números, los nombres, los dioses, los astros.

3. Lo que determina al juego es la regla que Baudrillard distingue de la ley. La regla a la que se someten los juegos y los rituales sólo tiene un sentido immanente (que es completamente arbitrario, como que en ajedrez el caballo se mueva como se mueve, o en un ritual haya que danzar alrededor del fuego). La ley, en cambio, es trascendente, puesto que tiene que justificarse en relación con algo *otro*, como puede ser su persecución del orden, la justicia social, el bien común, la seguridad.

4. Baudrillard sostiene que es sobre todo el sin-sentido, en cuanto a lo que escapa a la producción, lo que se-duce. Un atractivo ejemplo que da de esto es el relato sobre el hada que se le aparece al niño y que le dice que puede desear todo, pero lo único que no le está permitido es pensar en el color rojo de la cola del zorro (lo que por cierto carece de todo sentido), porque si lo hace, morirá

lentamente. Está claro que el hada (maligna) mata con ello al niño (cf. Dls, 73).

Y la regla que rige el juego-ritual se caracteriza por carecer de un sentido, o si lo tiene, es meramente inmanente al juego (es esotérico). Vista la regla con este alcance, lo que seduce del juego es ante todo la regla (por eso el título del capítulo del libro *De la seducción* que examinamos aquí: «La pasión de la regla»). Por ejemplo, en el juego de la pelota de la cultura del Tajín (en México) la regla era que si un jugador al lanzar la pelota no alcanzaba a cruzar una línea divisoria, era inmediatamente decapitado.

## 2

Y porque el hombre arcaico habita mucho más en un mundo de seducción que nosotros, en el que él está seducido por la luz y la oscuridad, por los caminos, las montañas y demás, por ello mismo es también más esencialmente lúdico.

Es decir, lo decisivo es que el juego *es* verdaderamente en cuanto nos atrapa (generándose una «pasión de la regla»). Este atraparlos, apoderarse el juego de nosotros es capaz incluso de alterar los códigos y los significados habituales que tienen las cosas para nosotros (y, en definitiva, lo que se altera es la producción). Baudrillard propone al respecto dos contundentes ejemplos: la magia y el dinero. En ambos se trata de que no pueden ser medidos según los criterios de la producción y del sentido, sino que lo que los rige (en lo que es juego y ritual, se entiende) es nuevamente *la pasión de la regla*. Tengamos en consideración a continuación el enfoque erróneo que se tiene respecto de cada uno de ellos (la magia y el dinero):

### 1. Arranquemos con una cita de Baudrillard sobre la magia:

Siempre reinterpretemos según la ley lo que responde a la regla. Así, vemos en la magia un intento de jugar sucio con la producción y la ley del trabajo. Los salvajes tendrían los mismos fines «útiles», pero querrían ahorrarse el esfuerzo racional para alcanzarlos. No se trata de esto en absoluto: la magia es un ritual encaminado a mantener un juego de encadenamiento analógico del mundo, un encadenamiento cíclico de todas las cosas unidas por sus signos; es una inmensa regla del juego lo que domina la magia, y el problema fundamental consiste, mediante la operación del ritual, en hacer que todo continúe actuando de esta manera, por contigüidad analógica, por seducción de uno a otro (Dls, 132).



Reconocemos aquí aquel pensamiento de la *simpatía universal* (para utilizar este concepto estoico), de la que el hombre se habría separado<sup>42</sup>.

2. Y ahora lo relativo al dinero. Al parecer, el dinero deja de ser en el juego lo que usualmente conocemos como tal, vale decir, pierde su objetividad al modo de un *quantum* medible, para refugiarse en lo simbólico, lo que tiene que ver con el desafío, el lance, el envite; el dinero llega a transformarse incluso en un símbolo que da vida o muerte.

En cuanto al deslinde entre juego y mundo (real) recordemos que con Caillois se trataba, entre varias características exclusivas del juego, de su improductividad, lo cual también resaltaba Fink en términos de la falta de finalidad del juego. La improductividad y la no-finalidad de éste es lo que permite que sea en sí mismo y se proteja de la contaminación mundanal. En Baudrillard es evidente que el juego carece de finalidad, desde el momento que está del lado de la seducción y la regla y no del lado de la producción y la ley. Podemos precisar mejor lo concerniente a la no-finalidad lúdica deteniéndonos en su agudo análisis de lo que ocurre con el tramposo:

Si el juego tuviera alguna finalidad, el único jugador verdadero sería el tramposo. Pues, si hay algún prestigio en el hecho de transgredir la ley, no hay ninguno en el hecho de hacer trampas, de transgredir la regla. Además, el tramposo no transgrede ya que, al no ser el juego un sistema de prohibiciones, no hay línea alguna que franquear. La regla no puede ser «transgredida», sólo puede ser inobservada. Pero la inobservancia de la regla no le coloca a uno en estado de transgresión, simplemente le hace volver a caer bajo el dominio de la ley. / Es el caso del tramposo, que profanando el ritual, negando la convención ceremonial del juego, restituye una finalidad económica (o psicológica, si hace trampa por el placer de ganar), es decir, la ley del mundo real. Destruye el hechizo dual del juego con la irrupción de una determinación individual (Dls, 133).

Y concluye este análisis con lo siguiente:

42. Planteamiento desarrollado por Fritjof Capra, en *El tao de la Física*, trad. de J. J. Alonso Rey, Luis Cárcamo Editor, Madrid, 1984, cap. III, «Los paralelismos». Así también Octavio Paz: «Hoy, al finalizar la modernidad, redescubrimos que somos parte de la naturaleza. La tierra es un sistema de relaciones o, como decían los estoicos, una «cons-piración de elementos», todos movidos por la simpatía universal. Nosotros somos partes, piezas vivas de este sistema» (*La llama doble*, Seix Barral, Barcelona, 1993, p. 217).

El tramposo es *autónomo*: ha vuelto a encontrar la ley, su propia ley, contra el ritual arbitrario de la regla, y eso lo descalifica. El tramposo es libre, y esa es su ruina. El tramposo es vulgar, porque ya no se expone a la seducción del juego, porque rehuye el vértigo de la seducción. Además, se puede construir la hipótesis de que la ganancia no es sino otra coartada: en realidad hace trampas para *escapar* de la seducción, hace trampas por miedo a ser seducido (*ibid.*).

Tengamos presente aquí los siguientes puntos del pensamiento de Baudrillard sobre la seducción:

1. La relevancia de la seducción se advierte en particular en atención a que, gracias a ella, podemos superar la relación sujeto-objeto. Ello se refleja en el hecho de que *seducir es ser seducido*, esto es, que el sujeto seductor se vuelve objeto seducido. En efecto, si seduzco a alguien, ello es porque antes me he seducido a mí mismo.

Más, tal vez lo más relevante de ello radica en que, siendo así, que seducir es ser seducido, y que, por lo tanto, la seducción no es de ninguna manera algo que yo pueda «manejar», ello nos muestra que no solamente cuando somos seducidos, sino también cuando seducimos, es porque de antemano sucede que hemos sido atrapados por la seducción.

2. Lo contrario a ello es lo que Baudrillard llama «seducción vulgar», pero ella no sólo es vulgar, sino que desvirtúa a la seducción, por cuanto la convierte en producción. De acuerdo a ella sucede que el sujeto se propone seducir a alguien, es decir, despliega una estrategia con una determinada finalidad (por ejemplo, de orden sexual, o en la publicidad, en relación a la venta de un producto, o, en el plano de la política, a la obtención de votos).

En contraste con ello, la *genuina seducción* es aquella que simplemente *se da*, y no por insistencia, sino incluso por ausencia.

3. Aun así, la seducción vulgar hasta cierto punto es algo en lo que también estamos atrapados. Es más, si en el fondo ella es producción, el secreto de toda producción es la seducción. Por ejemplo, si algunos de los significantes de la producción son el poder, la fama o el dinero, todo ello tiene alguna fuerza porque es capaz de seducir (cf. Dls, 48). Al parecer, el dinero a muchos no los seduce y no organizan sus vidas alrededor de él y de lo que él *puede*.

4. Sobre la base de lo anterior, podemos entender cómo hay tanto un «miedo a seducir» como un «miedo a ser seducido». Ambas posibilidades deben entenderse a partir de una sola y que es simple-

mente el *miedo a la seducción*. Y este miedo es a su vez perfectamente comprensible, por cuanto la seducción es la que nos arranca del orden de producción, protegido por códigos, leyes, definiciones y principios en los que se asienta nuestro mundo.

Por otra parte, reconozcamos que si *seducir es ser seducido*, en congruencia con ello: el *miedo a seducir* es un *miedo a ser seducido*.

Pues bien, es por la fuerza arrolladora de la seducción por lo que jugamos, y lo que le ocurre al tramposo es que desvirtúa la seducción y la convierte en producción, al regirse por los parámetros del mundo real, ya sea por querer ganar por el placer de ganar o por ganar en vistas de ganar dinero.

¡A cuántos no hemos visto perderse en el juego (o hemos oído de ello) simplemente porque fueron seducidos en cuerpo y alma por él!

Pero aquí nos topamos con una cuestión interesante, y que es la siguiente: ¿cómo puede sostenerse que el juego nos seduzca, si «seducir» es una cualidad exclusivamente humana? ¿Acaso podría admitirse que un atardecer, un astro, un árbol nos seduzca? Habría que responder resolutivamente diciendo que por supuesto que es así, siempre que se entienda ello con apoyo en lo que ya hemos dicho más arriba. De esta manera no es que el atardecer me esté guiñando los ojos, sino que me seduce porque me dejo seducir y porque me seduzco a mí mismo.

Pero, vistas las cosas así, pareciera que nos apartáramos del propio Baudrillard, puesto que con suma perspicacia él nos presenta un mundo de artificio, de acuerdo al cual en la naturaleza misma encontramos lo artificioso, como el despliegue de colores, olores, sabores y formas que de ella nos atrapa, nos arrastra y nos envuelve (cf. Dls, 86). (Recordemos el variadísimo cortejo erótico en el mundo animal.) Esta concepción de la naturaleza (y del ser, en el sentido de la seducción, del símbolo y del artificio) se refleja muy bien en el siguiente relato sobre la pantera:

Según los antiguos, la pantera es el único animal del que emana un olor perfumado. Utiliza este perfume para capturar a sus víctimas (Dls, 74).

## 3

Como se trata de la pasión y el hechizo de la regla que rige el juego, tal vez ya se ha dejado entrever que son sobre todo los juegos de *alea* (incluso en el sentido de lo alea-torio) los que están aquí sobre el

tapete. Y esto es en coincidencia con Caillois, ya que también aquí sucede que al parecer los que verdaderamente nos *atrapan* son los juegos de *alea*, los del azar. Esto se debe presumiblemente a que son éstos los únicos juegos en los que hay una apertura a lo Otro, llámese azar, destino, o lo divino. Es aquí donde no sorprende que la gente que juega estos juegos recurra a talismanes, haga ruegos e imploraciones a distintos dioses, realicen incluso algún sacrificio, en aras de obtener el favor de la fortuna.

A través del juego de azar o de suerte el hombre reconoce la fuerza y la determinación de algo Otro, independiente de él y que decide por él. Sin embargo, aparentemente el jugador de ruleta o lotería conscientemente se introduce en un mundo de probabilidades que asume como meramente azaroso. De acuerdo con él, si gana es porque está dentro de las posibilidades de cierta estadística que así suceda: por ejemplo, que salga «negro el ocho». Cabría aducir al respecto que esto bien puede ser así, y ello habla de que es característico de nuestra época, en la que se habría perdido el vínculo con una supuesta fuerza del destino: esto quiere decir que el azar lo viviríamos no más como la otra cara del destino, la que no conocemos, sino como mero azar probabilístico. Mas, por otra parte, suele suceder también y muy frecuentemente (y tal vez esto es un resabio de la mentalidad del hombre de otras épocas) que el que gana la lotería, por ejemplo, relacione esto con alguna manifestación del destino.

Pero, sin un asomo de duda, cabe reconocer que ni la mentalidad moderna más escéptica (y, si se puede decir así, *dogmática en su escepticismo*) puede quedar indiferente ante lo que señala aquí Baudrillard: la posibilidad de un «azar atascado»: que el «cero» comience a repetirse en una mesa de ruleta 4, 6, 9 y hasta 10 veces. Seguramente lo que ocurriría entonces es que la gente de las otras mesas correría en masa a agolparse a ésta y no necesariamente para apostar al «cero», sino para dedicarse a la contemplación estupefacta de este acontecimiento que se estaría produciendo en ese momento. Es, pues, sobre todo en relación a una posibilidad como ésta como podemos darnos claramente cuenta de cómo el juego puede atrapar:

El vértigo ideal es el de la jugada de dados que acaba por «abolir el azar», cuando, contra toda probabilidad, el cero sale varias veces seguidas, por ejemplo. Éxtasis del azar atascado, cautivo en una serie definitiva, es el fantasma ideal del juego: ver, bajo el impacto del desafío, repetirse la misma jugada y a causa de esto abolirse el azar y la ley. Todo el mundo juega en espera de esta puja simbólica, es de-

cir, de un acontecimiento *que acaba con el proceso aleatorio sin volver a caer bajo el peso de una ley objetiva*. Cada jugada singular no provoca sino un vértigo mediocre, pero cuando el destino puja —señal de que lo toma en serio— cuando parece desafiar al orden natural de las cosas y entrar en un delirio o en un vértigo ritual, entonces es cuando la pasión se desata y una pasión verdaderamente mortal se apodera de los espíritus (Dls, 139).

Es así como de la fascinación pasamos al vértigo, lo que es importante para nuestros análisis, por cuanto nos enseña la amalgama posible entre los juegos; en este caso, el juego de azar se mezcla con el juego de vértigo, un vértigo suscitado precisamente por el azar que de pronto se ha atascado.

Mas, lo relevante de esto es que entonces sucede a su vez que sobre el pantano del mero azar viene a mandar de pronto una fuerza inusitada, y ella ha sido llamada desde antiguo como el destino; en el mundo griego: la *Moirá*, entre los romanos: el *Fatum*.

Baudrillard, a su vez, plantea que el jugador se debate a medias aguas entre lo que deja de ser meramente azaroso y lo que ya se convierte en un orden, en una secuencia lógica necesaria, de la cual podemos de antemano predecir el próximo resultado o número al que hemos apostado. En otras palabras, lo que nos puede mantener en ese estado de vértigo es por supuesto que el «negro el ocho» se repita muchas veces, pero no que podamos predecir desde ya que se repetirá definitivamente, porque entonces, o bien la ruleta tiene un defecto, o a fin de cuentas del vértigo pasaríamos por varios grados desde el temor hasta el terror de que estamos ante una fuerza extraña demoníaca o quizás divina.

En relación a este «azar atascado», propone Baudrillard, además con notable perspicacia, una distinción que, a mi juicio, aclara el territorio propio de dos términos que tienden a confundirse: determinismo y destino. Ambos interrumpen el azar, pero de distinta manera, y que se puede plantear como sigue:

1. El azar interrumpido por el determinismo:

Así como al jugador, también al científico le ocurre que prorrumpe en gritos de alborozo («¡Eureka!») cuando en la secuencia de los fenómenos, lo que hasta ahora se presentaba como meramente azaroso se descubre en ello una regularidad, una legalidad, una razón suficiente, *ergo* una forma de determinismo. A lo mejor puede ser una «ley meteorológica», que explica de manera inaugural lo que hasta ahora semejaba el vago e incierto régimen de lluvias, de la nie-

ve, de la sequía, o de los erráticos tornados. Pero, como ya dice su solo nombre «meteorología», hay en ello una intuición *a priori* de que tras los fenómenos meteorológicos del tiempo y el clima tiene que haber una legalidad y una razón suficiente. (Así Heidegger, en la misma línea, sostiene en su obra *El principio de razón* que lo que sea la «biología», la «geología», la «sociología» suponen en cada caso que hay una razón suficiente que rige la vida, el planeta Tierra, la sociedad) (cf. SvG, 48 ss.).

## 2. El azar interrumpido por el destino:

Que no es de ninguna manera el llano determinismo en términos de regularidad y legalidad de los fenómenos (el que sobre todo describe la ciencia). El destino, tal como se insinúa en el texto de Baudrillard citado más arriba, ni más ni menos irrumpe sobre el determinismo, sobre el orden natural de las cosas, imponiendo un nuevo orden.

Si bien determinismo y destino comparten el sentido de un encajamiento de los fenómenos y de las causas en una dirección y por lo tanto tienen ambos la investidura de lo regente, sin embargo, como ya veíamos, el destino es justamente lo que rompe con el determinismo a través de la imposición de un nuevo orden.

Como bien constata Baudrillard, también las catástrofes nos fascinan, pese a que dejen un reguero de muerte y destrucción. Si tenemos la suerte de verlas únicamente por televisión, las vemos con una mezcla de horror y fascinación: erupciones volcánicas, tsunamis, huracanes, y otros. Ciertamente ello corresponde al orden del determinismo, e incluso es parte de la armonía de la naturaleza. Mas es algo que, por su carácter esporádico y caprichoso, el hombre ha asociado con el destino y, en este sentido, con una fuerza que rompe e interrumpe el orden natural de las cosas.

Este mismo ejemplo nos hace ver que para una mentalidad racional como la nuestra a lo más le damos cabida al determinismo, incluso planteado por la ciencia, pero lo que sea el destino, o lo rechazamos, o lo vemos con escepticismo.

Mas, este rechazo o duda desde luego no le resta nada a la posibilidad de que el destino sea y actúe, reconozcámoslo o no.

Problematicemos aún más lo anterior. Pongamos por caso al ajedrez. La pasión, el hechizo del ajedrez están sin duda en seguir los vericuetos de una lógica implacable, en adelantarse a la secuencia absolutamente lógica de los movimientos que tendrían que conducir al jaque mate. Pues bien, como en esa aventura, en esa anticipación de la secuencia secreta de algo que no es al fin y al cabo otra cosa que una figura de un determinismo lógico-matemático, justamente

en vistas del descubrimiento de ese orden secreto, lo que es determinismo lo vivenciamos como destino. En otras palabras, se nos hace presente entonces una instancia superior que rige sobre el juego y a la que los propios jugadores parecen estar sometidos. El ajedrez aparece entonces como desplegándose entre el orden del determinismo y la fuerza del destino.

Estas consideraciones en torno al ajedrez nos llevan a una reflexión más radical, y que es la siguiente: el determinismo se deja conocer porque se describe una determinada regularidad de fenómenos, y, sin embargo, lo que haya definitivamente tras la legalidad universal, tras el *logos*, de dónde ello proviene, probablemente no lo conozcamos nunca. Y tal vez este secreto tiene su razón de ser en que hay algo anterior, más originario, y que es verdaderamente lo grande, que se impone sobre nosotros y sobre el mundo: el destino. Frente a él el determinismo no parece sino un juguete.

Patentemente en el hombre ha habido desde antiguo una intuición de él. Más aún, todo lo que se revela como grande e inconmensurable tiene los caracteres del destino y a su vez a quienes admiramos y veneramos como «grandes» en la historia tienen el correspondiente apodo de los «destinados».

### EXCURSO III APUNTES SOBRE *EL JUGADOR* DE DOSTOYEVSKI

#### 1

En esta obra de 1866 se perfila, como dice su título, la personalidad y el modo de ser del jugador. Ya al llamar a su protagonista «el jugador» se califica tácitamente ello como un desvío, un extravío: el jugador —Aleksieyi Ivánovich— es uno que está perdido en el juego, o más bien se trata de que el juego lo perdió, atrapándolo con sus colosales garras y ha acabado por anularlo como un individuo de cierta integridad moral y espiritual, como ciudadano y como ser humano. Al final quedan de él tan sólo los despojos de lo humano, de alguien que no está más en sus cabales y dispuesto al trabajo y al sacrificio, careciendo a la vez de todo proyecto. Y el juego que puede atrapar, diezmar y aniquilar de esta manera no puede ser otro que el de *alea*, en este caso la ruleta.

Si hablábamos con Borges de cómo toda una sociedad puede extraviarse con el juego, en el caso del jugador de Dostoyevski se tra-

ta de cómo se puede dar esto en una persona en particular, y habría que agregar aquí que en ambos casos el asunto que lleva a la corrupción del juego es un desborde que es, al mismo tiempo, un desmadre, y que atañe tanto a como el juego se desborda hacia la vida, o la vida al juego. Es decir, no se respeta más la que llama Caillois la separación propia de lo lúdico, el constituir una actividad separada y delimitada en el espacio y en el tiempo.

Y ocurre aquí también que el juego de *alea* no cabe restringirlo a lo que se circunscribe a la ruleta, sino que determina también la suerte de cada cual en sus respectivas existencias en relación a las posiciones que cada uno ocupa, cómo se comporta y qué acciones realiza a partir de ellas. Así el protagonista Ivánovich, secretario de un general (o que se hace llamar «general», pero que sería más bien un coronel retirado), se queja de esa posición que le ha tocado, que califica de lacaya, e intenta superarla a través de un golpe de suerte en la ruleta. Podríamos decir que en este caso de una modalidad del *alea*, la de un juego específicamente tal, se espera que se superponga al *alea* de un determinismo social.

También la mayoría de los otros personajes —el general, su prometida Blanche, De-Grillet, y otros— están a la espera de un golpe de suerte (y bastante cruel, dicho sea de paso): que se muera Bábuschka, la madre del general, señora inmensamente rica y que dejaría una cuantiosa herencia. Pero esto no ocurre durante todo el tiempo que más lo esperan y lo necesitan los interesados.

El nombre de la ciudad alemana imaginaria —Rullettenburg— en donde transcurre la acción es asaz descriptivo respecto del *alea* —del juego y de la vida apoyada en el *alea*.

## 2

*El jugador* nos sirve además como pretexto para perfilar lo que sería una «actitud existencial lúdica». Ella tiene que ver con lo que llamaríamos «juego de caballeros», y si bien esta consideración la podemos limitar a una cuestión de orden social y económico, lo cierto es que cabe verla en un sentido más amplio: el juego propiamente tal tiene lugar cuando jugamos por jugar, lo que se vincula con el *sin por qué* del juego, esto es, el jugar sin estar determinado por la necesidad de ganar, como si fuera un negocio. Sólo el caballero puede permitirse esto; el lacayo, la plebe, no. Atendamos a cómo lo dice Dostoyevski en boca de Aleksieyi Ivánovich:



Porque hay dos juegos: uno..., propio del *gentleman*, y otro..., plebeyo, interesado, juego de toda la chusma. Aquí esto se distingue muy bien y ¡qué ruin es, en realidad, tal distinción! El *gentleman*, por ejemplo, puede poner cinco o diez mil luisas de oro, rara vez más, aunque también puede poner mil francos, si es muy rico, pero únicamente por el solo jugar, por divertirse, sobre todo por presenciar el proceso del ganador o el perdedor; pero en modo alguno debe interesarle el ganar. Si gana, puede, por ejemplo, echarse a reír alto, hacerle alguna observación a alguno de los que le rodean, y hasta puede volver a poner, y doblar la postura, pero tan sólo por curiosidad, por observar las suertes, por hacer cábalas y no por el plebeyo deseo de ganar. En una palabra: que a todas aquellas mesas de juego a la ruleta y al *trente et quarante* ha de mirarlas no de otro modo que como una distracción imaginada únicamente para su recreo<sup>43</sup>.

En esto descolla lo aristocrático-lúdico, algo de carácter no banáusico. Si bien lo interpretamos, sale a luz aquí una *distancia* respecto de las necesidades de todo orden, y en este sentido el juego nos permite elevarnos sobre ellas, cumpliendo de este modo un papel similar al de la elevación espiritual, al menos en su punto de arranque. No olvidemos aquí que los juegos de *alea* están asociados, y particularmente en su origen, con nuestra relación con el azar-destino, y lo trascendente.

Relativamente a esta distancia respecto de las necesidades que, junto con lo aristocrático que caracterizaría a una «actitud existencial lúdica», llama la atención que los juegos de *alea* sean los únicos que nos abren a una relación con el azar-destino y lo trascendente, y por la contraparte, son también los únicos que, aunque sea en su momento de desvirtuación, hacen uso de lo que más tiene que ver con la satisfacción de las necesidades y lo que en lo mundanal resulta ser lo más apreciado: el dinero.

Mas, respecto de lo que signifique el dinero en este contexto la distinción ya hecha entre el juego de caballeros y el de carácter plebeyo tiene su repercusión: en el juego de caballeros el dinero adopta un carácter quasi-simbólico, valiendo entonces como algo relativo al desafío y no en función de algún cálculo de ganancias o de negocios. (Como veíamos más arriba, éste es un punto que toca también Bau-drillard.) Las reflexiones de Ivánovich tocan también esto:

43. Fiodor M. Dostoyevski, *El jugador*, en *Obras completas*, trad. de R. Cansinos Asséns, Aguilar, Madrid, 1991, p. 597.

El verdadero *gentleman*, aunque pierda toda su fortuna, no debe denotar emoción. El dinero debe ser una cosa tan despreciable para el *gentleman*, que casi no vale la pena preocuparse de él<sup>44</sup>.

## 3

Trayendo a colación esta caracterización del juego como relativo a una distancia (aristocrática) con respecto a nuestras necesidades podemos reconocer cómo ello es una de las tantas llaves maestras que nos permiten acceder al modo de ser del hombre. En este caso lo que se nos descubre es un vínculo con lo que llamamos «estilo». Si, por ejemplo, comemos un pedazo de pan o bebemos agua es muy distinto hacer esto de un modo animal, por la sola hambre o sed, que guardando una distancia respecto de ello, a saber, hacerlo con *estilo*; en otras palabras, y según lo dicho, hacerlo *lúdicamente*.

Ciertamente el comer o beber de esta manera —con distancia y lúdicamente— induce a su vez a una satisfacción de nuestras necesidades probablemente incluso más plena. Un caso extremo de ello sería lo que nos presenta la célebre escena de la película *La quimera de oro* de Chaplin, en la que éste imagina un bistec, echando una suela de zapato a la sartén, y unos cordones de zapato que hace deslizar por su boca, imaginando unos tallarines.

No es casual que la aristocracia de sangre y de clase incorpore dentro de su estilo la distancia, y justamente además porque no está determinada por el apremio de la satisfacción de las necesidades físicas y materiales. Ello se asocia también con el poder y la autoridad; y el protocolo se preocupa de establecer incluso reglamentariamente qué distancias del monarca o del príncipe hay que respetar. Mas, si en esto reconocemos todavía lo lúdico, ello se tiende a perder cuando las distancias se reglamentan y se transforman en mera formalidad.

Lo cierto es que con las consideraciones en torno a la distancia nos asomamos a un entramado de caminos y de distintos posibles acercamientos a lo humano. Ciertamente el juego es uno de ellos, pero como hablamos de la distancia y del estilo, nos damos cuenta de que en este punto hay un encuentro con el erotismo, entendido éste, así como en Octavio Paz, como una «ritualización de lo sexual», y en el sentido del cortejo erótico<sup>45</sup>. En ello hay un juego de

44. *Ibid.*

45. Cf. O. Paz, *La llama doble*, Seix-Barral, Barcelona, 1993, pp. 10 ss.

distancias y aproximaciones que, si no las hubiera, caeríamos de lleno en una inmediatez del acto sexual. Aun en el mundo animal encontramos variadísimas formas de cortejos eróticos, que a veces resultan no solamente exóticas, sino divertidas, como la de un pájaro tejedor que hábilmente teje unos nidos que presenta a las hembras que visitan esta suerte de «casas-piloto» y las examinan «críticamente», para así determinar qué macho elegirán.

Dentro de este entramado de acercamientos a lo humano, e intentando dar con otros tantos ribetes de lo que sería una «actitud existencial lúdica», la mentada distancia (analizada además muy especialmente por Nietzsche), está también en una nueva conjunción con la temporalidad, y que tiene que ver con la lentitud, con el «demorarse en el ser» heideggeriano, que nos arranca de la «temporalidad inauténtica», de la premura y la vorágine, que caracteriza sobre todo nuestro mundo cotidiano.

#### EXCURSO IV APUNTES SOBRE EL JUEGO Y EL ARTE EN DELEUZE<sup>46</sup>

##### 1

Así como en Borges, en Baudrillard y en Dostoyevski, en Deleuze constatamos también una preocupación, y más que ello, una fascinación por los juegos de azar. Diríamos que con ello estos mismos juegos cumplen su cometido, ya que lo propio de ellos es fascinar, atrapar, y si no tomamos suficientes resguardos, *apoderarse* por completo de nosotros.

Por cierto, en donde constatamos además una fascinación, en primer lugar, por lo lúdico sin más, y en particular, por los juegos de azar, es en *Alicia en el País de las Maravillas*, la obra que Deleuze tiene permanentemente a la vista como referencia y campo de experimentación de su pensamiento. Y de lo que se trata allí, especialmente en la parte final (el juego de croquet), es lo concerniente a la regla, y con mayor precisión, de una *libertad respecto de las reglas*.

No solamente Lewis Carroll inventa juegos, o transforma las reglas de juegos conocidos (tenis, croquet), sino que invoca una especie de

46. La sugerencia de escribir este Excurso se la debo al alumno Gonzalo Montenegro del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, quien es un conocedor del pensamiento de Deleuze.

juego ideal del que, a primera vista, es difícil encontrar el sentido y la función: así en *Alicia*, la carrera de conjurados, en la que se empieza cuando se quiere y se termina a voluntad; y la partida de croquet, en la que las bolas son erizos, los mazos flamencos rosas, los aros soldados que no dejan de desplazarse de un lugar a otro de la partida. Estos juegos tienen esto en común: son muy movidos, parecen no tener ninguna regla precisa y no implican ni vencedor ni vencido. No «conocemos» juegos tales, que parecen contradecirse ellos mismos<sup>47</sup>.

De entrada se trasluce el punto que a Deleuze le interesa: un supuesto «juego ideal» (que corresponde a su vez al título de la «Décima Serie» de la *Lógica del sentido* que ahora examinamos). Este «juego ideal» con reglas incesantemente mudables y que no «conocemos» es una clave en Deleuze y guarda relación con lo central de su pensamiento: el *continuum*, el *acontecer*, el *devenir*, y ello mismo como *sin-sentido*, como también cómo hacernos unos con ello.

Coincidiendo con Caillois, este juego con reglas improvisadas forzosamente tiene un perfil ideal en atención al papel de las reglas en el juego. Recordemos que en Caillois la regla («isla de claridad y perfección») y la libertad son sus componentes primordiales. Y la libertad es solamente respecto de cada movimiento o tirada, pero no en cuanto a poner en entredicho las reglas.

Y como de fondo está siempre presente el nexo juego-vida, el asunto es que, ya sea que los juegos apegados a reglas generan unas vidas acordes a ellos, o, al revés, ya sea que nuestras vidas apegadas a reglas generan unos juegos en concordancia con ellas, diremos que poniendo en suspenso esas reglas podríamos hacernos unos con el *acontecer*. Y un camino en esa dirección estaría iluminado por este «juego ideal».

## 2

Veamos a continuación cómo en este camino se descubre algo grande.

Por de pronto, el mentado «juego ideal» es pensado a partir del *tirar* propio del juego (lo que tiene que ver con los movimientos), pero arrojándose el juego mismo, por decirlo así, la *gran tirada*, respecto de la cual, las que siguen, una vez que comenzamos a jugar, son las tiradas particulares. En efecto, cuando nos disponemos a ju-

47. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, cit., p. 78; en lo sucesivo, LdS.

gar hemos hecho la gran tirada, y dentro de ella tendrán ulteriormente cabida todas las tiradas particulares.

El tirar único es un caos, del que cada tirada es un fragmento. Cada tirada opera una distribución de singularidades, constelación [*sic*]. Pero en lugar de repartir un espacio cerrado en resultados fijos conforme a las hipótesis, son los resultados móviles que se reparten en el espacio abierto del tirar único y no repartido: *distribución nómada* y no sedentaria, en el que cada sistema de singularidades comunica y resuena con los otros, a la vez implicado por los otros e implicándose en el tirar mayor. Es el juego de los problemas y de la pregunta, no de lo categórico y lo hipotético (LdS, 79).

Descolla aquí aquel doble aspecto de lo humano para nuestro autor, que ya analizamos en la «Aproximación», y que consiste en que:

1. De un lado, el hombre proyecta sentido (es una «máquina productora de sentido») y lo distribuye: ésta es la tarea del «buen sentido» que por ello mismo es fundamentalmente sedentario. Ocurre entonces que «el buen sentido desempeña un papel capital en la determinación de significación pero no desempeña ninguno en la donación de sentido» (LdS, 94, «Duodécima Serie»).

El «buen sentido» sería así como la palabra deleuziana para la razón suficiente y el mundo económico-político-jurídico-moral que ella organiza; en él nos debatimos y tiene en nuestra sociedad la marca de fuego del *agon*.

2. Y es entonces cuando del otro lado, que es el del sin-sentido, el vacío, la ausencia, el hueco, proviene la donación de sentido. Por eso es que para este pensador el sin-sentido, al que frecuentemente ligamos con algo aciago y desazonador, se asocia aquí, al contrario, con la actividad de donar sentido:

El sinsentido es lo que no tiene sentido, y a la vez lo que, como tal, se opone a la ausencia de sentido efectuando la donación de sentido (LdS, 90, «Undécima Serie»).

Volviendo al «juego ideal», lo que *se pone en juego* es así que la primera tirada (la *gran tirada*) es al azar, al caos, al *continuum*, al devenir (lo que se puede aparejar con ese inicial dejarse atrapar y ser apoderados por el juego), y el desafío sería que todas las tiradas particulares se realicen al modo de una distribución nómada (modificándose con cada tirada las reglas), y no sedentaria.

Pues bien, lo que se descubre en esta gran tirada y subsecuente distribución nómada es el pensamiento mismo. En verdad, si el *continguum* del ser es sin-sentido —lo que está en alguna cercanía con el «fundamento sin-fundamento» heideggeriano—, es el pensamiento el llamado a enfrentarlo y no con categorías o hipótesis, sino con problemas y preguntas.

Para Deleuze no hay un Sentido (con mayúscula), al que llama irónicamente con los nombres de «Principio, Depósito, Reserva, Origen», así como una suerte de cielo, paraíso o la utopía que está ahí, nada más que a la expectativa de que lleguemos alguna vez a realizarla.

La asunción del juego ideal se acompaña de este modo con cierta visión crítica de la tradición (y cabría añadir, con la tradición dominada por el fundamento y la razón suficiente, en la que no puede tener su carta de nacimiento la posibilidad de una «razón lúdica»):

Un juego tal, sin reglas, sin vencedores ni vencidos, sin responsabilidad, juego de la inocencia y carrera de conjurados en el que la destreza y el azar ya no se distinguen, parece no tener ninguna realidad. Además, no divertiría a nadie. Seguramente, no es el juego del hombre de Pascal, ni del Dios de Leibniz. Cuánta trampa en la apuesta moralizante de Pascal, qué mala tirada en la combinación económica de Leibniz. Con seguridad, todo esto no es el mundo como obra de arte. El juego ideal del que hablamos no puede ser realizado por un hombre o por un dios. Sólo puede ser pensado, y además pensado como sin sentido. Pero precisamente es la realidad del pensamiento mismo. Es el inconsciente del pensamiento mismo (LdS, 79-80).

Se ventila aquí una alusión a la apuesta de Pascal porque Dios existe (ya que si ganamos lo ganamos todo, la vida eterna y la bienaventuranza, y si perdemos no perdemos nada), como también al Dios leibniziano que, en tanto calcula, es el mundo. En ambos casos no habría para Deleuze una integración de lo lúdico, y mucho menos de singular «juego ideal».

Pero hay algo más en las últimas palabras del filósofo francés. En ellas sale a la luz un supuesto «inconsciente del pensamiento». En ello descubrimos una intuición que ya encontramos en los idealistas alemanes, por ejemplo rotundamente en Fichte: no es que *yo* pienso, sino que *ello* piensa por mí, lo que en Heidegger tiene que ver con la concepción del pensar (*Denken*) como pensar-desde (*Anden-*

*ken*), conmemoración del ser. En otras palabras, estamos aquí ante un pensar que no es el de la razón suficiente: es el pensar propio del pensador mismo (el más radical de todos) que no dirige sus pensamientos, sino que son ellos los que gobiernan sobre él; en cierto modo, en sus momentos de mayor lucidez los ve *cabalgar* en su mente.

El pensar concebido de esta forma, porque se apodera de nosotros, es como el juego de *alea*, y que tenga que ver con el juego no es casual, al momento de consignar que éste es el juego ideal de Deleuze:

Es cada pensamiento que emite una distribución de singularidades. Son todos los pensamientos que se comunican en un Largo pensamiento, que hace que se correspondan con su desplazamiento todas las formas o figuras de la distribución nómada, insuflando el azar por doquier y ramificando cada pensamiento, reuniendo «en una vez» el «cada vez» para «todas las veces». Porque *afirmar el azar, hacer del azar un objeto de afirmación, sólo el pensamiento puede hacerlo* (LdS, 80).

Como podrá tal vez notarse, hay en todo lo que circunda a la concepción del juego ideal, el sin-sentido, el acontecer, lo nómada, un adelanto de lo que Deleuze desarrollará con Guattari en *Mil mesetas*, a saber, el *rizoma* (opuesto a un *pensamiento arborescente*), las *líneas de fuga* (opuestas a las *líneas molares* y las *líneas moleculares*, las *cartografías*, y otros.

Llegando a los últimos recodos de este juego ideal en unión con el pensamiento, como ya se anticipara casi imperceptiblemente, éste viene a ser, el pensar del arte, que es capaz de trastornar (de «desterritorializar») el mundo de la razón suficiente que distribuye sus singularidades en economía, moral, y otros:

Y si se intenta jugar este juego fuera del pensamiento, no ocurre nada, y si se intenta producir otro resultado que no sea la obra de arte, nada se produce. Es, pues, el juego reservado al pensamiento y al arte, donde ya no hay sino victorias para los que han sabido jugar, es decir, afirmar y ramificar el azar, en lugar de dividirlo *para* dominarlo, *para* apostar, *para* ganar. Este juego que sólo está en el pensamiento, y que no tiene otro resultado sino la obra de arte, es también lo que hace que el pensamiento y el arte sean reales y trastornen la realidad, la moralidad y la economía del mundo (LdS, 80).

2.2.2. *La sociedad de mimicry-ilinx*

## 1

Volvamos a Caillois.

Cuando se habla de un fenómeno, siempre es importante tener en cuenta su desenvolvimiento, su historia. En este caso, si hoy el hombre juega, en cierto modo es porque sigue jugando como lo han hecho sus antepasados desde los periodos históricos más remotos. Pero resulta que el tipo de juego ha ido cambiando, y ello se muestra en el hecho de que si hoy predomina el juego de *agon*, antes lo que predominó fueron los juegos de *mimicry* y de *ilinx*.

Respecto de nuestros antepasados ancestrales, comencemos por sostener que por encontrarse su vida tan decididamente inserta en rituales, ello los aproxima más al juego, y esto hasta tal punto que a ratos lo que sea el juego resulta indiscernible de sus rituales, su vida y realidad cotidiana. Probablemente sea en este sentido el hombre de otrora más esencialmente lúdico que nosotros, sépalo él mismo o no. El hombre moderno, en cambio, cuando juega, realiza siempre una actividad significativamente separada de su modo habitual de conducirse.

Desde la perspectiva de los juegos, el hombre proviene originariamente del simulacro, la *mimesis*, como también de una comunión y fusión con lo Otro, y el *agon* ha traído consigo la separación.

Y si lo lúdico comienza a darse como *mimicry-ilinx*, cabe aducir que esto comulga con aquel componente de los juegos que sería a su vez originario —la *paidia*— que alude a la turbulencia, la alegría, la exuberancia con la que se inaugura cada vez el juego, mientras que el *ludus* alude a las dificultades que ulteriormente van atravesando el juego, los obstáculos, las dificultades, los problemas que hay que resolver (cf. Jyh, 65), en lo que verificamos algo más cercano al *agon-alea*.

## 2

Como el juego está en cierta comunión con la vida, podemos hablar de una sociedad moderna del *agon* y del *alea* y otra arcaica de *mimicry* e *ilinx*.

Ahora bien, los juegos-rituales de *mimicry* del hombre de los albores, su jugar a ser-otro e identificarse con él —un animal, un antepasado, un espíritu—, por cuanto suponen un *entrar en trance*,



una alteración de la percepción habitual del mundo, se asocian con el *ilinx*, el vértigo, y éste lo vive tanto el chamán como los coribantes y los espectadores:

Uno de los misterios principales de la etnografía reside manifiestamente en el empleo general de las máscaras en las sociedades primitivas. En todas partes se concede a estos instrumentos de metamorfosis una importancia extrema y religiosa. Aparecen en la fiesta, interregno de vértigo, de efervescencia y de fluidez, donde todo el orden que hay en el mundo es abolido pasajeraamente para resurgir revitalizado. Fabricadas siempre en secreto y luego de usadas destruidas o escondidas, las máscaras transforman a los oficiantes en Dioses, en Espíritus, en Animales-Antepasados y en toda clase de fuerzas sobrenaturales aterradoras y fecundantes (Jyh, 147).

Y en las siguientes consideraciones se entiende mejor qué papel juegan la máscara y el vértigo:

En ocasión de un estrépito y de una algarabía sin límites, que se nutren de sí mismos y obtienen su valor de su desmesura, se supone que la acción de las máscaras revigoriza, rejuvenece y resucita a la vez a la naturaleza y a la sociedad. La irrupción de esos fantasmas es la irrupción de las potencias que el hombre teme y sobre las cuales se siente sin influencia. Entonces encarna temporalmente a las potencias aterradoras, las imita, se identifica con ellas e, inmediatamente enajenado, presa del delirio, se cree verdaderamente el dios cuya apariencia se aplicó a tomar por medio de un disfraz culto o pueril. La situación se ha invertido: es él quien da miedo, él es la potencia terrible e inhumana (Jyh, 147).

Vemos, pues, cómo en estos rituales el intento de apoderarse de la fuerza de otro —un espíritu, un demonio, un antepasado— a través de la máscara trae consigo el ser apoderado por esa fuerza, hasta el punto de la completa enajenación. Ocurre de este modo una transformación «en él, sin él» (*ibid.*). Mas, esto que tiene que ver con la *mimicry*, se vincula al mismo tiempo con el *ilinx*, el vértigo, porque sucede que el enmascarado suscita terror, ejerciendo a la vez poder sobre los otros:

Por lo que toca al *ilinx*, los trances de los que es presa con frecuencia llegan hasta la catalepsia real. Y en cuanto a la *mimicry*, ésta aparece en la pantomima a que se entrega el poseído. El chamán imita el grito y el comportamiento de los animales sobrenaturales que encarnan en él: reptar por tierra como la serpiente, rugir y correr en cua-

tro patas como el tigre, simula la inmersión del pato o agita los brazos como el ave las alas. Su traje indica su transformación: muy rara vez utiliza máscaras de animales, pero las plumas y la cabeza de águila o de búho con que se viste le permiten el vuelo mágico que lo lleva al firmamento (Jyh, 152-153).

Ya en estas descripciones de imitación del comportamiento de animales sobrenaturales no queda completamente claro si se trata de una acción que resulta de un verdadero estado poseso por parte de un espíritu o alguno de esos animales, o si hay en ello una suerte de actuación; si los gritos, las convulsiones, estremecimientos del chamán vienen de aquel otro ser que lo posee o son «producidos» por él mismo.

Mas, en relación con esta duda, Caillois opta por avaluar estas experiencias en términos de «pantomima», «victoria del fingimiento» y *simulación que desemboca en posesión* (cf. Jyh, 148).

La cuestión es que el chamán, al hacer (supuestamente) trucos, acaba convenciéndose de lo que él mismo hace, como si ya no fuera más un truco.

EXCURSO  
QUESALID SEGÚN LÉVI-STRAUSS  
(UN CASO LÍMITE ENTRE SIMULACRO Y COMPETENCIA)

1

En una perspectiva hermenéutica similar se mueve Claude Lévi-Strauss, que plantea y desarrolla este problema en su *Antropología estructural*. Se trata de que el aprendiz de brujo o hechicero concluiría su formación cuando acaba por creer en la supuesta veracidad de su propia superchería. Éste es el caso de *Quesalid*, relatado en un texto originalmente escrito en lengua kwakiutl, de la región de Vancouver, Canadá. El investigador Franz Boas presenta una traducción de él en su libro *La religión de los kwakiutl*, en la que se basa Lévi-Strauss<sup>48</sup>.

Quesalid no creía en absoluto en la veracidad ni en un supuestamente auténtico poder de los chamanes, y pensaba que lo que ellos hacían era truco y superchería. Con el afán de desenmascararlos se introdujo entre ellos, los cuales lo aceptaron y comenzaron a ense-

48. Cl. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, trad. de E. Verón, Paidós, Barcelona, 1995; en lo sucesivo, citamos Ae.

ñarle sus procedimientos, e incluso lo invitaron a que se formara como un futuro chamán, lo que tardaría por lo menos cuatro años. Quesalid accede y ya en las primeras lecciones pudo confirmar sus presunciones. Lévi-Strauss dice al respecto:

[...] extraña mezcla de pantomima, prestidigitación y conocimientos empíricos, donde se hayan mezclados el arte de fingir desmayo, la simulación de crisis nerviosas, el aprendizaje de cantos mágicos, la técnica de producir el vómito, nociones bastante precisas de auscultación y de obstetricia, el empleo de «soñadores», es decir, de espías encargados de escuchar las conversaciones privadas y de hacer llegar secretamente al chamán elementos de información sobre el origen y los síntomas de los males sufridos por tal o cual, y sobre todo, el ars magna de cierta escuela chamanística de la costa noroeste del Pacífico: el empleo de un pequeño mechón de plumón que el practicante disimula en un costado de la boca, para expectorarlo todo ensangrentado en el momento oportuno —después de haberse mordido la lengua o haber hecho manar la sangre de las encías— y presentarlo solemnemente al enfermo y a los asistentes como el cuerpo patológico expulsado tras las succiones y manipulaciones (Ae, 202).

Cierto día un enfermo sueña con que Quesalid es su salvador, y éste practica sus técnicas curanderas y tiene pleno éxito con ello; el enfermo sana. Aun así, Quesalid, que a estas alturas ya no es libre de abandonar sin más su formación chamánica, cree que esta sanación se puede haber debido simplemente a las expectativas del enfermo. Pero ya su nombre comienza a ser conocido en la región y es considerado un «gran chamán».

Ahí le tenemos: Quesalid, el escéptico y suspicaz que se acercó a los chamanes de su tribu para desenmascarar sus supercherías, que él efectivamente logra comprobar, porque dentro de su formación como futuro chamán eso es lo que se le enseña, y sin embargo, al aplicar estos trucos, constata que los enfermos efectivamente se curan.

Lo interesante de este relato para nosotros radica en que se trata de una cultura del hombre arcaico, los kwakiutl, que ha sobrevivido y que convive con la sociedad occidental del *agon*, de la competencia. Son justamente estos juegos, en los que entran a competir destrezas y habilidades, los que determinan el modo de ser del hombre de nuestro tiempo.

En este sentido, Quesalid está entre dos mundos, entre dos cosmovisiones y, desde la perspectiva de lo lúdico, está entre una sociedad de *mimicry* e *ilinx* y otra, la nuestra de *agon*. Y este aspecto

de Quesalid, que puede ser de quiebra o de puente entre aquellos dos mundos, tiene cabida en su desconfianza frente a las prácticas chamánicas.

En nuestra sociedad del *agon* valen las habilidades efectivas que se enfrentan. Si se trata de la medicina, lo que cuenta es lo tangible y no la intervención de supuestos espíritus; aquí no interesa la simulación ni el hacerse uno con fuerzas extrañas para curar una enfermedad.

## 2

Volvamos sobre Quesalid, con cada pie en un mundo distinto, para advertir en cuál se apoyará al fin y cabo:

Hallándose de visita en la tribu de los kochimo, Quesalid asiste a una cura hecha por sus ilustres colegas extranjeros, y con gran sorpresa comprueba una diferencia de técnica: en lugar de escupir la enfermedad bajo la forma de un gusano sanguinolento constituido por el plumón disimulado en la boca, los chamanes kochimo se conforman con expectorar en sus manos un poco de saliva, y se atreven a pretender que ésa es «la enfermedad». ¿Qué valor tiene este método? ¿A qué teoría corresponde? A fin de descubrir «cuál es la fuerza de esos chamanes, si es real o bien si solamente pretenden ser chamanes» como sus compatriotas, Quesalid solicita y obtiene autorización para ensayar su método; el tratamiento anterior había resultado, por otra parte, ineficaz. La enferma se declara curada. / Y he aquí que, por primera vez, nuestro héroe vacila (Ae, 203).

El escéptico de Quesalid definitivamente ya no sabe qué creer.

Por su parte los chamanes kochimo también titubean. Lévi-Strauss describe esta situación así:

Entretanto los chamanes kochimo, «cubiertos de vergüenza» por el descrédito en que han caído ante sus compatriotas, están también sumidos en la duda: bajo la forma de un objeto material, su colega ha presentado la enfermedad, a la que ellos habían atribuido siempre una naturaleza espiritual y que nunca se habían propuesto por lo tanto volver visible. Le envían un emisario para invitarlo a participar con ellos en una conferencia secreta en una gruta. Quesalid acude, y sus colegas extranjeros exponen su sistema (Ae, 203).

Ellos están inquietos porque no comprenden cómo así, de acuerdo a la cura de Quesalid, la enfermedad se materializa, resultándo-

les completamente incomprensible por lo tanto aquello que Quesalid extrae de la enfermedad, y preguntan entonces: ¿qué es eso? Pero Quesalid, refugiándose en la prohibición de revelar nada antes de haber completado su formación como chamán, calla.

Ante ese silencio, los chamanes le envían a sus hijas, supuestamente vírgenes, con el fin de que lo seduzcan y le arranquen su secreto, pero nuestro aprendiz de brujo continúa en un total mutismo.

Entretanto, la fama de Quesalid se ha extendido tanto que el chamán más reputado de la región desafía a sus colegas a medirse con él en la cura de enfermedades. Él aplica una técnica en la que recurre a un objeto invisible como el supuesto depositario de la enfermedad, por ejemplo, el sonido del sonajero, especie de instrumento musical.

¿Y qué ocurre ahora? Pues que Quesalid triunfa nuevamente al intervenir airoosamente en la cura de enfermos desahuciados por los otros chamanes.

Entonces el chamán viejo y sabio desespera porque siente que ha caído en descrédito y le ruega a Quesalid que le confiese sus secretos, implorando incluso piedad por él, a lo que se suma además su hija.

Mas, otra vez Quesalid calla.

Y así sigue su carrera, al mismo tiempo que va desenmascarando impostores. En su relato (que se ha rescatado y dado a conocer), Quesalid reconoce que tan sólo una vez conoció un chamán que curaba también por succión, y respecto del cual le cupo la duda, que finalmente no pudo despejar, si acaso era un verdadero chamán o un mero simulador:

La actitud del comienzo, entonces, se ha modificado sensiblemente: el negativismo radical del librepensador ha dado lugar a sentimientos más matizados. Existen verdaderos chamanes. ¿Y él mismo? Al término del relato, es imposible saberlo; resulta claro, en cambio, que ejerce su profesión a conciencia, que está orgulloso de sus éxitos, y que defiende calurosamente contra todas las escuelas rivales de la técnica del plumón ensangrentado, cuyo carácter falaz, del que tanto se había burlado en un comienzo, parece ahora haber olvidado completamente (Ac, 205).

Lévi-Strauss relaciona al chamanismo con lo que él llama «eficacia simbólica». Como fundador de la *antropología estructural*, centra su

atención en variadas estructuras de pensamiento que generan distintas realidades, distintos mundos.

Si hablamos de chamanismo y, en particular, de su aplicación a la cura de enfermedades, como de los posibles éxitos en esa aplicación, se debe ello a una eficacia simbólica, de acuerdo a la cual la creencia en determinados símbolos (en el gusano sanguinolento o el plumón ensangrentado) puede curar al enfermo, porque cree en ello, no solamente él, sino también sus padres, parientes, y la sociedad íntegra a la cual pertenece. Y ello tiene una fuerza arrolladora.

A propósito de ello, Lévi-Strauss describe lo que en el mundo tribal puede significar un maleficio, destacando el poder que tiene la creencia en ello, a saber, en que el maleficio es efectivo y actúa sobre alguien que ha sido estigmatizado:

[...] un individuo, consciente de ser objeto de un maleficio, está íntimamente persuadido, por las más solemnes tradiciones de su grupo, de que se encuentra condenado; parientes y amigos comparten esta actitud. A partir de ese momento la comunidad se retrae: se aleja del maldito, se conduce ante él como si se tratase no sólo ya de un muerto sino también de una fuente de peligro para todo el entorno; en cada ocasión y en todas sus conductas, el cuerpo social sugiere la muerte a la desdichada víctima, que no pretende escapar a lo que considera ya su destino ineluctable (Ae, 195).

Y veamos cómo sigue la acción combinada de la creencia en el maleficio que comparten el maldito y la comunidad a que pertenece:

Bien pronto, por otra parte, se celebran en su honor los ritos sagrados que la conducirán [a la víctima] al reino de las sombras. Brutalmente separado primero de todos sus lazos familiares y sociales y excluido de todas las funciones y actividades por medio de las cuales tomaba conciencia de sí mismo, el individuo vuelve a encontrar esas mismas fuerzas imperiosas nuevamente conjuradas, pero sólo para borrarlo del mundo de los vivos. El hechizado cede a la acción combinada del intenso terror que experimenta, del retraimiento súbito y total de los múltiples sistemas de referencia proporcionados por la connivencia del grupo y finalmente de la inversión decisiva de estos sistemas que, de individuo vivo, sujeto de derechos y obligaciones, lo proclaman muerto, objeto de temores, ritos y prohibiciones. La integridad física no resiste a la disolución de la personalidad social (Ae, 195).

Sin duda la civilización moderna se ha apartado decisivamente de estas prácticas y, no obstante, reconocemos también en nosotros el parentesco que tenemos con nuestros antepasados tribales, ya que igual suele suceder en nuestra sociedad que a cierto individuo que ha transgredido códigos sociales y morales del grupo al cual pertenece se le aparta de éste, lo que frecuentemente se traduce en cierto desmoronamiento del afectado por esa exclusión.

Mas, aun así, desde luego las diferencias son enormes, por cuanto, cabe agregar, a ese individuo se le reserva siempre la posibilidad ya sea de afirmarse en una actitud rebelde respecto del grupo al que pertenecía o de integrarse en otro grupo con unos códigos diametralmente opuestos al primero.

## 4

Sin embargo, la interpretación y explicación de la «eficacia simbólica» puede no dar cuenta suficiente del fenómeno en cuestión.

Como toda explicación deja fuera lo que puede ser enigmático y que innegablemente se presenta en el caso de Quesalid: ello se refiere a que nuestro personaje de los kwakiutl al repetir rigurosamente y paso a paso la *forma* de un ritual de sanación, lo esperado, la cura misma, tendría que cumplirse.

Desde luego, ello supone dejar abierta la posibilidad de que las fuerzas que se invocan en un ritual, en un culto religioso en primer lugar, probablemente *son* y son *operantes*; y en segundo lugar, la comunicación que esas fuerzas superiores tendrían con el hombre sería a través de una forma, representada por el ritual, la cual si se la reproduce, en serio o teatralmente, sería igualmente operante.

Esto último nos da que pensar a su vez sobre aquella inextricable unión entre lo lúdico y lo serio, característica de las primeras culturas o de los pocos herederos que quedan de ellas en un planeta casi enteramente globalizado. Una vez más se muestra aquí que es tanto más lo que no sabemos que lo que sabemos sobre aquellas culturas, su modo de ser e instalarse en el mundo.

Y cómo queda este resabio de lo inexplicable, nosotros mismos quedamos también en la duda, como Quesalid.

### 2.2.3. *Tránsito de la sociedad de mimicry-ilinx a la de agon-alea*

#### 1

Es patente, y particularmente para Caillois, que vivimos en una sociedad del *agon* y del *alea*. Por de pronto, que vivamos en una sociedad de la competencia, en la que se ponen en disputa fuerzas, destrezas y habilidades en el plano de la política, de la economía, de la técnica, de la ciencia y otros, de esto no cabe la menor duda, mas en principio cabe preguntar aquí: ¿por qué habría de ser tan evidente que existamos a su vez en una sociedad del *alea*, de la suerte?

Esta pregunta la podemos responder teniendo en cuenta un doble aspecto:

1. Que salta a la vista en nuestra sociedad la presencia de juegos de suerte, también llamados de azar.

2. Que en el plano de la vida, estamos sometidos al azar del nacimiento, del éxito de nuestros proyectos, a los vaivenes de la historia, y a todo lo que podemos considerar como impredecible.

Lo que en la víspera de la modernidad plantea Maquiavelo como relativo al «príncipe», que se rige por *virtù* (entendible como habilidad y astucia) y *fortuna*<sup>49</sup>, vale como anticipo de la sociedad moderna.

Pues bien, el primer punto, vale decir, que hayan en nuestra sociedad juegos de suerte, con toda la relevancia que pueda tener, no es, sin embargo, lo decisivo. Lo decisivo radica en lo segundo: que haya en la vida misma una dimensión lúdica de *alea*.

Desde esta perspectiva, la visión de Caillois de nuestra sociedad es en el sentido del equilibrio que debe procurar mantenerse entre *agon* y *alea*, entre lo que podemos hacer a partir de nuestra dotación, nuestras destrezas y habilidades, y lo que gratuitamente nos ha sido dado. Hemos nacido en una familia rica o pobre, de tal o cual nivel cultural, bajo un régimen de opresión o en una sociedad libre. Caillois:

El nacimiento constituye algo así como el billete de una lotería universal y obligatoria, que asigna a cada quien una suma de dones y de privilegios. De éstos, unos son innatos y los otros sociales (Jyh, 185).

49. Cf. N. Machiavelli, *The Prince*, Enciclopedia Británica, The Great Books, vol. 33, The University of Chicago, 1952, cap. XXV, pp. 35 ss.



Es más, cabría decir al respecto que la gran tarea de toda sociedad y Estado es perseguir ese debido equilibrio y proporción entre *agon* y *alea*, en el sentido de que el *agon* debe tener como agenda corregir las injusticias que vienen dadas por el azar del nacimiento (la arbitraria distribución de taras y talentos), y las vicisitudes del diario vivir.

Otrosí, en cuanto ya no al *alea* en su dimensión vital, sino particularmente lúdica (a saber, el juego de *alea*), él se burla del *agon*, porque con un solo revés de la fortuna obtenemos lo que otros por medio de un tedioso y penoso esfuerzo y sacrificio.

Pero, lo que sea el *alea* es algo más radical aún, ya que la propia dotación de destrezas y habilidades (a saber, lo que concierne al *agon*) con la que llegamos provistos a este mundo, es también fruto del *alea*. (Cabe destacar aquí que esto último está claramente reconocido por Caillois, pero no así lo que, a mi juicio, también se cumple, cual es que incluso lo que es *mimicry* e *ilinx* también se asientan en el *alea*. Y esto se debe a que el impulso del hombre arcaico a los juegos-rituales de simulacro y vértigo procede de una relación con el azar-destino que intenta descifrar.)

Y bien, en relación con esta radicalidad de la determinación sobre la vida y el mundo por parte del *alea*, el hombre intenta delimitarla con su acción, que no es otra que la acción del *agon*.

Aunque no se trate de una perspectiva lúdica, corregir las injusticias del azar del nacimiento y de aquella dotación con la que partimos es el planteamiento de uno de los pensadores que más profundamente ha pensado acerca de la justicia: me refiero a John Rawls y su *Teoría de la justicia*. Lo que tiene que ver con esta *condición de partida* es lo que Rawls denomina «estructura básica»:

La estructura básica es el tema primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio. Aquí el concepto intuitivo es de que esta estructura contiene varias posiciones sociales y que los hombres nacidos en posiciones sociales diferentes tienen diferentes expectativas de vida, determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales. De este modo las instituciones de una sociedad favorecen ciertas posiciones iniciales frente a otras. Éstas son desigualdades especialmente profundas. No son sólo omnipresentes, sino que afectan a los hombres en sus oportunidades iniciales en la vida, y sin embargo no pueden ser justificadas apelando a nociones de mérito o demérito. Es a estas desigualdades de la estructura básica de toda sociedad, probablemente inevitables, a las que

se deben aplicar en primera instancia los principios de la justicia social<sup>50</sup>.

## 2

Sin embargo, nuestra sociedad del *agon*, a la hora en que con un criterio democrático se propone articularse únicamente en torno a la competencia leal y en términos de igualdad de oportunidades entre las destrezas y las habilidades de los ciudadanos, tiene *eo ipso* una alianza en permanente tensión con el *alea*:

El trabajo es con toda evidencia incompatible con la espera pasiva de la suerte, como el factor injusto de la fortuna con las reivindicaciones legítimas del esfuerzo y del mérito (Jyh, 259).

En este sentido, el *agon* va de la mano en particular con la autonomía del hombre moderno, por cuanto se trata del reconocimiento del esfuerzo y del mérito personales, o de ciertos grupos y colectividades que velan por su independencia.

Mas ¿cómo justificar una alianza entre el mérito y la suerte, entre *agon* y *alea*? La respuesta está en que, no obstante sus discrepancias, ambos comparten algo en común, y esto es la «medida», es decir, con algo de naturaleza lógico-matemática:

El vértigo y el simulacro son rebeldes, en absoluto y por naturaleza, a toda especie de código, de medida y de organización. En cambio, el *alea*, como el *agon*, exige el cálculo y la regla (Jyh, 259).

Ahora bien, aclaremos que cuando se dice aquí *medida* se dice esta palabra con significados diversos para el *agon* y el *alea*. En relación con el *agon*, lo que sea medida se puede objetivar y establecer con exactitud, mientras que lo que se refiere al *alea* sólo resulta objetivable un *alea* que se ha desvirtuado en el mero probabilismo.

## 3

Mas, el azar y la fortuna son ante todo propias de la vida misma, y en ello encuentra el *agon* su limitación. Caillois habla en este sentido del «azar del nacimiento», lo cual podría estimarse como una in-

50. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. de M.ª D. González, FCE, México, 1995, pp. 20-21.

eluctable injusticia que el *agon* se propone corregir. Recordemos el fragmento heraclíteo que dice que *Polemós [la guerra] es el padre de todas las cosas. A unos los ha hecho libres y a otros esclavos*. En concordancia con ello:

[...] la suerte no sólo es la forma resplandeciente de la injusticia, del favor gratuito e inmerecido, sino también la burla del trabajo, de la tarea paciente y tenaz, del ahorro, de las privaciones aceptadas con vistas al porvenir; en una palabra, de todas las virtudes necesarias en un mundo destinado al acrecentamiento de los bienes. De tal suerte que el esfuerzo del legislador se orienta naturalmente a restringir su campo y su influencia (Jyh, 260).

Y aunque nuestra sociedad sea la del *agon-alea* —este matrimonio siempre mal avenido, pero que no se divorcia y permanece unido—, sin embargo hay que reconocer que venimos de sociedades anteriores en las que el *alea* era más pronunciado. Tengamos en consideración factores como las castas, la primogenitura, la herencia que en antiguos tiempos han moldeado al ser humano, la familia, el Estado y las instituciones. Caillois hace un comentario irónico al respecto cuando dice que «los monarcas sólo se toman la molestia de nacer» (cf. Jyh, 207).

Vistas las cosas de este modo, desde luego lo que en un proceso histórico ha acabado por constituirse en nuestra moral y juridicidad, es lo que pretende reflejarse en una competitividad leal y democrática. Esto corresponde, en todo caso, a los ideales de nuestra sociedad del *agon*. Las luchas sociales y políticas, las revoluciones han sido al mismo tiempo que una lucha por la justicia, una lucha del *agon*, que seguramente continuará, sin que pueda atisbarse su fasto o ne-fasto término.

Con ello, como es lo propio de nuestra sociedad, se acaba en una situación tal en la que el *agon* está del lado de la virtud, mientras que el *alea* predominantemente del lado del vicio.

Miremos nuestras ciudades: por una parte, constatamos que el *agon* determina tanto unos juegos, como los deportes profesionales, como, por otra parte, el mundo laboral, gubernamental, académico. En contraposición con ello, el *alea*, que desde luego, como hemos visto, determina íntegramente nuestras vidas, incluso hasta el *agon* mismo, sin embargo en lo que atañe al juego, el *alea* patentemente va de la mano con el vicio; es lo que se deja ver en recintos cerrados donde se juega y se apuesta a esto o lo otro, y que lleva a muchos a conductas irresponsables e incluso a la perdición.

Pero sería un error aquilatar el *alea* de manera tan negativa, unilateral, y además, ingenua. Ello se debe no solamente a que nuestras vidas están en dependencia total del azar-destino, sino porque, aun en términos morales y políticos, el *alea* cumple también cierta función democratizadora. El juego del *alea* le da la oportunidad hasta al más postergado de alcanzar lo que probablemente no podría lograr ni por talento, porque carece de él, ni por esfuerzo, porque su condición de marginalidad no le permite siquiera entrar a competir con otros. Caillois, al respecto:

En esas condiciones, el *alea* aparece de nuevo como la compensación necesaria, como el complemento natural del *agon*. Una clasificación única y definitiva cerraría todo porvenir a quienes condena. Es necesaria una prueba de repuesto. El recurso de la suerte ayuda a soportar la injusticia de la competencia falseada o demasiado ruda. Al mismo tiempo, deja una esperanza a los desheredados a quienes un concurso franco mantendría en malos puestos, que son necesariamente los más numerosos. Por eso, a medida que el *alea* del nacimiento pierde su antigua supremacía y que la competencia reglamentada pierde su influencia, vemos desarrollarse y proliferar junto a ella mil mecanismos secundarios destinados a otorgar de pronto a un raro vencedor estupefacto y encantado una promoción fuera de serie (Jyh, 191-192).

¡Qué coincidentes son estos análisis con el desarrollo del hombre y de la sociedad, en el sentido de un afirmarse cada vez más en sí mismo, apartándose de lo afortunado o desafortunado del destino!

Pero, como ya ha quedado claro, hay algo paradójico en ello, puesto que el propio *agon* depende del *alea*.

Pues bien, llevadas a cabo estas disquisiciones sobre el llamado «matrimonio mal avenido», a Caillois le inquieta el hecho de que en algún momento se rompió el nudo que ataba el entramado de la sociedad de *mimicry-ilinx* y que tuvo una duración de milenios, para de este modo permitir el advenimiento de la sociedad del *agon-alea*.

Hay distintos factores que confluyen en la ruptura de aquel nudo, y del tránsito de una sociedad a otra, tales como los siguientes:

1. El desarrollo racional y la consiguiente idea de «medida» que destacábamos más arriba.

2. La autonomía, o, en términos dinámicos, la paulatina autonomización humana junto a la pareja separación del entorno en el que el hombre estaba sumergido.

3. El orden (que trae consigo el desarrollo racional), lo que se expresa en palabras de Caillois como el paso de una «sociedad de confusión» a una «sociedad de contabilidad» (cf. Jyh, 146) y de «orden» (cf. *ibid.*, 281) —sin que quepa entender estos términos de acuerdo a un criterio jerárquico.

4. El trabajo. Una sociedad del *agon* es ante todo una sociedad laboral, que se caracteriza por una centralización y acrecentamiento sin igual del trabajo, hasta el punto de que en nuestro tiempo se arroga este último el derecho de darle por sí solo un sentido a la existencia humana.

5. El poder. De hecho el *agon*, porque tiene que ver con la competencia, está por eso mismo vinculado con el poder, y más aún un poder que se individualiza y se afina en las capacidades de cada uno.

Mas, en todo ello no hacemos más que constatar características de nuestra propia sociedad, para, a partir de ello, traer a la memoria lo que hemos abandonado.

Por su parte, Caillois se detiene en esto, y nos muestra cómo ya en la *mimicry-ilinx* comienza a fermentar la idea de poder:

Ya hemos visto, en Lacedemonia, al hechicero constituirse en legislador y en pedagogo, a la banda enmascarada de los hombres-lobo evolucionar a policía-política y, un buen día, al frenesí convertirse en institución (Jyh, 235).

Con todo, no es ésta tampoco una explicación suficiente. En todo caso, sólo *a posteriori* podemos constatar que algo ocurrió que fue capaz de darle un golpe de muerte a la sociedad milenaria de la *mimicry-ilinx*.

## 6

Si Mircea Eliade habla del fenómeno de la *desacralización* que acarrea la pérdida del mundo del hombre arcaico —el elefante, los cuatro elementos, las estrellas dejan de ser sacrales—, Caillois, por su parte, habla con respecto al tránsito en cuestión de la «salida de un

universo encantatorio» y de que «la entrada en el mundo racional» deja problemas sin resolver (cf. Jyh, 260).

Debe agregarse a lo anterior que la pérdida del «universo encantatorio» (en el cual, al decir de Baudrillard, el hombre está seducido por los astros, los animales, el día y la noche, y demás) es definitiva, puesto que el encanto, una vez que se lo explica, desaparece.

Es lo que suelen olvidar los hombres cuando le hacen reparar a sus mujeres en sus encantos, su modo de caminar, de mirar, de hablar. Todo aquello desde el momento que se lo ha nombrado, y, peor todavía, descrito, corre el peligro de que se desvanezca para siempre. Mirar de manera encantadora es muy distinto a mirar y saber al momento que se está encantando, embrujando al otro.

En este sentido, se advierte mucha ingenuidad en variados intentos de los últimos años, reflejados en muy apreciadas obras, de «reencantar» el mundo. Un mundo que la razón, la ciencia y la tecnología han desencantado, ya no puede volver a encantarse.

O digamos más discretamente, y en jerga heideggeriana, el encanto sólo puede venir del *destino del ser*.

### 2.3. LA RAZÓN SUFICIENTE Y EL TOPO DE KAFKA

En atención a nuestras reflexiones en torno a la razón suficiente, y especialmente en lo relativo a su estadio existencial, tenemos a la vista a un hombre bajo el influjo agobiante y sin límite de ella que en todo lo que hace y deja de hacer le está obediendo, habiendo muy pocos espacios y posibilidades de ponerla en suspenso.

Este dominio es tal al mismo tiempo que la propia razón llega a entenderse simplemente como razón suficiente, con lo cual se desvirtúa, quedando en la misma línea que el «pensar calculante».

En la literatura encontramos un ejemplo extraordinario de un discurso de razón suficiente. Se trata de un *Monólogo* en el que el protagonista y único personaje es un topo que discurre *in infinitum* hurgando en la razón suficiente de la obra que ha construido, y de todo lo que concierne a ella. Este Monólogo es *La construcción*, o también traducible como *La obra (Der Bau)* de Kafka<sup>51</sup>.

51. F. Kafka, *Der Bau*, en *Beschreibung eines Kampfes*, Fischer, Frankfurt a. M., 1989; en lo sucesivo, DB; las citas de este texto que se harán a continuación son trad. mía.

La obra del topo consiste en una red de túneles en la que vive, la cual analiza, critica, sopesa, sobre todo en función de la seguridad que ella le brinda y su posible amenaza.

Como fruto de este riguroso análisis en ejercicio, el topo atiende a los más distintos puntos de vista relativos a su obra y se alegra al advertir lo admirable que ella es. Sin embargo, la obra no es intachable, y encuentra un defecto, cual es la débil entrada cubierta de musgo. Este defecto le ocasiona al topo una preocupación tan grande que acaba intranquilizándolo completamente. A veces tiene incluso pesadillas en las que se hace presente el hocico enorme de algún posible enemigo introduciéndose por ese hoyo de entrada.

Ante la amenaza de posibles enemigos, el topo atiende a su vez a su propia situación existencial, en tanto alguien ya viejo. Piensa que él ya no estaría en condiciones de defenderse de un enemigo joven y fuerte que decididamente irrumpiera en su laberinto. Se anticipa de este modo a la situación de un posible enfrentamiento, considerando que, en principio, tal vez cabría la posibilidad de un entendimiento. Sin embargo, esta posibilidad es inmediatamente descartada al estimar que lo más probable es que rápidamente cada uno de los contendientes comenzaría a enseñarle los dientes al otro, siendo así insoslayable el combate.

En lo que se refiere a la expugnable entrada, el topo discurre que sería conveniente tener un guardia que le permita permanecer tranquilo y confortablemente dentro de su guarida. Pero, acto seguido, también desecha esta nueva posibilidad, dado que no conoce a nadie en quien podría depositar tal grado de confianza (considerando que quedaría enteramente a su merced). Entonces sigue discurrendo que, dado que lo del guardia no garantiza ninguna seguridad, entonces convendría hacer un túnel muy estrecho que, siendo paralelo a la entrada principal, le permitiría vigilarla.

El asunto para el topo es, pues, la seguridad, incluso en términos extremos, la posibilidad de una *seguridad absoluta*. La obsesión por ella lo atormenta de tal manera que reconoce lo siguiente cuando tiene al alcance de sus ojos el defecto de la construcción:

Quando en mis paseos habituales esquivo esta parte de mi obra, así sucede esto principalmente porque la visión de ella me resulta desagradable, porque no quiero tener siempre a la vista un defecto de la obra, sobre todo cuando este defecto hace mucho ruido en mi conciencia (DB, 139).

Y esta obsesión se introduce además en sus sueños:

A veces sueño que habría arreglado la entrada, que la habría transformado íntegramente con fuerzas hercúleas en una sola noche, sin haber sido notado por alguien, y entonces ella habría llegado a ser inexpugnable; el sueño en el que eso sucede es el más dulce de todos. Lágrimas de alegría y salvación brillan todavía en mis barbas cuando despierto (*ibid.*).

Y si los posibles enemigos extra-muros ya tienen cierto carácter imaginario, con mayor razón los posibles enemigos intra-muros. Sobre éstos hay leyendas que el topo ha escuchado en las que se habla de seres que vienen del fondo de la tierra, los cuales, por otra parte, nunca han podido ser descritos suficientemente, porque quienes han entrado en contacto con ellos no han quedado vivos para contarlos.

Esto hace que nuestro topo se desespere, a la hora de prestar insistentemente atención a ciertos levísimos ruidos de horadar y cavar en los muros de sus corredores, hasta el grado de ya no saber él mismo si está alucinando.

#### EXCURSO LA PARADOJA DEL HÍBRIDO «RAZÓN LÚDICA»

Si nos detenemos a pensar en lo que simboliza el topo, y junto con ello nos proponemos analizarlo y explicarlo, evidentemente entramos en cierta paradoja, que es la siguiente: si el topo es, como figura literaria, la más acabada simbolización de la razón suficiente, el discurso que se propone explicar esto es también, e insoslayablemente, un discurso de razón suficiente. No obstante, Kafka al escribir *La obra* se sustrae a ese discurso, y justamente por ello puede ponerlo al decubierto e ironizar sobre él.

Esta paradoja es irremediable, y así lo muestran distintos desarrollos filosóficos. Por ejemplo, en Baudrillard, el discurso que «explica» la seducción es un discurso de producción (de sentidos).

Tocamos con ello un punto absolutamente central que está en el meollo de la «razón lúdica» y que es indispensable dilucidar ahora. Ello lo haremos en los siguientes puntos:

1. Que lo propio de la razón es analizar y explicar. Y si este proceder involucra siempre una forma de argumentación, de fundamentación y de justificación, tampoco el *comprender*, que Jaspers ya



en su *Psicopatología general* de 1913 procura deslindar del *explicar*, no se sustraería a ello<sup>52</sup>.

2. Que lo lúdico que se devela en la razón, y que la impregna radicalmente, es que ella, y todas sus «explicaciones», carece de un fundamento último. La razón no se demuestra ni se sostiene a sí misma. Esto es lo que la lleva a ese «juego» que Heidegger ha detectado del saltar del fundamento a lo sin-fundamento.

3. Que la posibilidad de *playarse* de la razón lúdica no se circunscribe a un discurso como, por ejemplo, el de la poesía de Nicanor Parra, de *La nueva novela* de Juan Luis Martínez, de Duchamp, o del arte en general, sino que la constatamos asimismo en todo discurso filosófico en el que hay un claro reconocimiento del «fundamento sin fundamento» (ya la *aporía* platónica es un anticipo de ello, y más rotundamente el pensamiento de Schelling y de los teólogos negativos).

4. Que desde luego donde estalla la insoslayable paradoja que planteamos aquí es a la hora de confrontar un texto literario, como el de Kafka, puesto que la literatura y el arte de ninguna manera constituyen un discurso de razón suficiente (como el de la ciencia, la economía o el derecho), sino, a lo más, de una «razón lúdica» (re-ordemos la trabazón entre pensamiento y «juego ideal» en Deleuze).

5. Que indudablemente Kafka, como otros literatos y artistas, hace suya la mencionada paradoja, lo que trae la siguiente y sugerente consecuencia: su *Obra* tiene —como toda obra, como toda construcción— como tema un discurso de razón suficiente (el del topo), pero ella misma no es un discurso de razón suficiente.

Ella misma es un discurso que desenmascara la locura del mundo del topo y del mundo humano enteramente sometido a la razón suficiente.

En términos de hermenéutica, y en particular, de la hermenéutica heideggeriana, esto es lo *no-dicho* por Kafka, y, sin embargo, viene a ser al final lo esencial<sup>53</sup>.

6. Que, centrando nuestra atención en la «razón lúdica», lo que deslinda el arte de la filosofía es que el primero puede desligarse ostensiblemente del componente racional, mientras que la filosofía no.

El arte, y particularmente el arte de las vanguardias, parte siempre por ser, para decirlo con Deleuze, una propuesta de *singularidades* que todavía no se vuelven *regularidades*, o, para decirlo con Eco,

52. Cf. K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin/Heidelberg, 1955.

53. Cf. M. Heidegger, *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2001, p. 173.

estamos ante *hipocodificaciones* que se resisten a la *hipercodificación* (como es, por ejemplo, «La mesa de disección» de Duchamp).

7. Que la señalada paradoja nos hace ver la disyuntiva que resulta cada vez más inquietante y decisiva para nosotros y nuestro tiempo, entre un mundo:

— de la razón suficiente, y

— de la razón lúdica,

y, dentro de esta última, entre un mundo:

— con acentuación en lo racional, dada en ciertos desarrollos filosóficos, y

— con acentuación en lo lúdico, propia del arte (aparentemente el «pensar poético» de Heidegger se encamina en esta última dirección).

### *De vuelta al topo*

#### 1

Hechas estas aclaraciones y deslindes, detengámonos a pensar en lo que simboliza el topo, destacando los siguientes puntos:

1. Que el topo es una personificación del hombre (así como el escarabajo en *La metamorfosis* o el mono en el *Discurso para la academía*).

2. Que el topo-hombre es presa de un discurso de razón suficiente.

3. Que su obra, junto con simbolizar el mundo, simboliza con ello un mundo regido de punta a cabo por la razón suficiente.

4. Que lo que hace que ese mundo sea el que es son sus límites, en este caso, sus muros.

5. Que, a pesar de lo amplia que es la red de túneles (como el mundo humano), sin embargo, ellos suscitan una peculiar estrechez y agobio.

6. Que esta estrechez (junto con estar suscitada por la razón suficiente) se debe en particular a una obsesión por la seguridad.

7. Que en la obsesión por una seguridad, incluso absoluta, anida una relación con el mundo en términos de temor y desconfianza frente a él. (Recordemos a este respecto lo dicho más arriba de Walter Schulz: la oscilación entre dos actitudes: la de «temor al mundo» y «confianza en el mundo».)

Pues bien, no es casual que Kafka escriba en esta época de la *desconfianza ante el mundo* sobre el topo obseso por la seguridad (y, no está de más volver a enfatizar: por una *seguridad absoluta*).

8. En todo ello se muestra un notable vínculo con el análisis heideggeriano de la razón suficiente, según el cual ésta tiene lugar al modo de una obsesión por la seguridad, con lo cual entramos en un *círculo infernal* (*Teufelskreis*), ya que la demanda de seguridad se auto-reproduce, sin que nada la detenga. La seguridad reclama cada vez más seguridad, el afán de asegurarlo todo y asegurarse de todo no tiene en principio límite.

Y como destacamos el mencionado *círculo infernal*, que junto con ser de la seguridad, es el *círculo infernal* de la razón suficiente, tocamos con ello el punto crucial del *Cuento* de Kafka: el topo está atrapado en el *círculo infernal de la seguridad absoluta*. Ello se muestra, por ejemplo, en el hecho de haber ido construyendo más túneles que le obligan a la realización de una tarea de vigía cada vez más demandante que casi no le permite tregua ni descanso; además el acopio de provisiones que ha hecho, resguardándose de la posibilidad de que tuviera que encerrarse por mucho tiempo en su guarida, es tal que él mismo se impide con ello un desplazamiento adecuado por los túneles en caso de la irrupción de un enemigo externo.

El topo está además lleno de temores relativos a la posibilidad de salir de su laberinto, ya que mientras él está afuera o va de cacería por el bosque puede ingresar algún enemigo en su hogar (cf. DB, 140).

Asimismo al solazarse en contemplar su obra desde fuera y ello a tal grado que de pronto se sorprende prefiriendo más quedarse allí, entregado a esa contemplación, en vez de volver al nido, esto se lo cuestiona también, advirtiendo el contrasentido que representa construir una gran casa para sólo contemplarla y no habitar en ella (cf. DB, 140-141).

9. En vistas de estas razones, cuando al topo se le ocurre salir, no tarda mucho en regresar, debido a lo cual recapacita, lamentando que la obra le ocupe tanto sus pensamientos (DB, 140).

Si el *Monólogo* del topo corresponde a un notable discurso de razón suficiente, marcado por la seguridad y el encierro en un círculo infernal de justificaciones sobre justificaciones sin límite, advertimos que él mismo es consciente de esto. Es así como dice además:

Todos éstos son muy fatigosos cálculos y la alegría de una cabeza perspicaz es a veces la única causa de que se continúe haciendo cálculos (DB, 132).

10. Lo cierto es que la agudeza del topo es tal que la toma de conciencia de su obsesión le lleva a hacerse preguntas filosóficas en

torno a lo que es el hogar, la casa, el nido, la guarida: acaso se trata de un mero hoyo, un hoyo de salvación. Y se dice a sí mismo que no, que una casa es el lugar de recogimiento, de tranquilidad, llegando a adoptar su respuesta un inequívoco matiz religioso, al decirse que «aquí está mi fortaleza» (*hier ist meine Burg*), lo cual nos recuerda el motete de Bach «Eine feste Burg ist unser Gott» («Una plaza fuerte es mi Dios»).

La reflexión del topo al respecto es como sigue:

Pero la obra no es únicamente un hoyo de salvación. Cuando estoy en la plaza de la fortaleza [*Burgplatz*], rodeado de los corredores que arrancan de ella, cada uno en correspondencia con la plaza general, hundido o levantado, estirado o redondeado, ampliándose o estrechándose, y todos armónicamente quietos y vacíos, entonces sé muy bien que aquí está mi fortaleza, que le he ganado al suelo fantasmal con rasguñar y morder, pisotear y golpear, mi fortaleza que a nadie más puede pertenecer y que es tan mía que en último término puedo tranquilamente recibir de mi enemigo una herida mortal, porque mi sangre se escurre aquí en mi suelo y no va a pérdida (DB, 146).

Estas últimas palabras enseñan cómo la obra cobra un sentido existencial y escatológico; de este modo pasa a estar en el plano del sentido último de la existencia del topo-hombre. La obra aparece aquí como lo patrio, el suelo, el terruño («porque mi sangre se escurre aquí en mi suelo y no va a pérdida»).

11. Recordemos aquí cómo Heidegger vincula el *sufficere* de la razón suficiente con *perficere* y *perfectio*. Pero esta perfección es sólo posible si se logra una seguridad absoluta: ésta es la que casi nunca experimenta el topo, y, sin embargo, a ratos sí. Ello se refleja en la última cita donde dice que, atendiendo a la armonía arquitectónica de la obra, aleja de él todo pensamiento acerca de la seguridad y entonces reconoce que esta obra es su fortaleza. Pero, prestemos bien atención: lo que se presenta como armónico y perfecto, aunque sea en términos asintóticos, y al mismo tiempo como seguro, nos permite desligarnos de nuestra dependencia de la seguridad.

Tocamos con ello un punto decisivo no solamente para nuestro análisis de *La obra*, sino para toda nuestra meditación en torno a la razón suficiente, el cual es el siguiente: justo al estar plenamente bajo el dominio de la razón suficiente, pero de una tal que acaba por protegernos suficientemente, y esto se daría tan sólo con algo cercano a la seguridad total, esta posibilidad suscita cierta puesta en sus-

penso de ella. Pero agreguemos de inmediato que esta puesta en suspenso es relativa y que está expuesta a caer en cualquier momento bajo las garras de la razón suficiente y de la obsesión por la seguridad.

Ello no deja de ser importante desde el momento que reconocemos que al parecer, lo sepa el hombre o no, todo el empeño que se despliega en torno a la razón suficiente y la seguridad es para liberarse, aunque sea a ratos, de ella.

## 2

La obra del topo es como el mundo *construido* por el hombre. Y en esa construcción de un mundo propio, que supone un orden técnico-económico-moral-político-religioso, encuentra el hombre su sentido. Ya veíamos cómo sobre el topo ejercen también una influencia mitos y leyendas en torno a ciertos seres que vendrían de las profundidades de la Tierra y que pudieran irrumpir en sus túneles. Ello nos permite percatarnos mejor de la equivalencia obra-mundo patente aquí, por cuanto se hace presente incluso lo religioso y mitológico.

Ahora bien, esta obra, esta guarida, al ser llamada *Burg*, se muestra tanto como fortaleza como también como «villa» y «ciudad» (significados incluidos en la palabra *Burg*). Se trata del burgo del medioevo que a su vez es también una plaza fuerte amurallada como lo fue también la *polis* griega o la *civitas* romana.

En este sentido, es cierto que se sigue tratando aquí de la seguridad, representada sobre todo por el muro (pensemos por ejemplo en los muros de la Praga —la ciudad de las torres y puentes— de Kafka).

Pero ésta es una seguridad no solamente respecto de los enemigos, sino en el sentido de la protección, más aún, de lo que tiene que ver con «límite», como la *limes* del Imperio romano, que permitía el desarrollo y crecimiento de lo propio, el hacer, en este caso, un conglomerado de pueblos y culturas bajo la égida romana, la vida en un espacio.

El límite es a su vez como la ley, siguiendo en esto a Sócrates que compara en la *Apología* las leyes con los muros que protegen la ciudad.

Pero el límite-muro es también como el *interdicto* de Bataille, que, según plantea él mismo, porque es tal, está ahí para ser transgredido.

En una línea similar cabe tener presente los códigos de Umberto Eco, que ciertos subcódigos al interior de ellos de pronto acaban desplazándolos.

El mismo límite invita, pues, a traspasarlo, a transgredirlo, por su sola presencia.

Nuestro topo está también determinado por esto, y ello se representa visiblemente en su preocupación obsesiva por la débil entrada, pero que, como toda entrada, es también salida, salida a la aventura, a la cacería, al encuentro con el otro y con lo Otro.

Mas el topo está sobre todo prisionero, y más que estar prisionero en un lugar físico, está en la prisión de la razón suficiente. Esta sola obra —*La obra*— es asaz irónica al respecto, puesto que hay una alusión en ello a una construcción, una obra que hacemos, pero que al final se convierte en nuestra celda y tumba.

En *La obra* hay solamente un pasaje que nos da señales de un encuentro con un otro, en todo caso en términos imaginarios y al modo de una expectativa. Este imaginario encuentro se relaciona naturalmente con aquel transponer los propios muros externos e internos del topo, viviendo allá fuera:

Tampoco estoy determinado y entregado a la vida al aire libre, sino que sé que mi tiempo está medido, que no tengo que cazar infinitamente aquí, sino que, en cierto modo, si acaso yo quiero y estoy cansado ya de la vida, alguien me llevará consigo, a cuya invitación no podré resistirme (DB, 140).

Pero ese ser llamado o ser llevado por otro (*jemand zu sich rufen wird*) puede ser entendido de una doble manera, como un acto amoroso o como que el otro le dará muerte.

## 3

De acuerdo con los análisis anteriores, entra a tallar en este *Monólogo* particularmente el estadio existencial de la razón suficiente. El topo, que habita en su gran construcción, está permanentemente *dándole un fundamento*, una razón suficiente a lo que hace y deja de hacer, a la necesidad de tener un vigía para la entrada a su guarida, o al placer que experimenta al contemplar su obra desde fuera, pero también a la necesidad de retornar, ya que no tiene sentido haber hecho una enorme construcción con su colosal red de túneles si no es para estar y habitar en ella.

Hemos visto también que la principal preocupación del topo es la seguridad, y, cabría agregar, la seguridad en un sentido dinámico, como el permanente estar *asegurándose* hasta del más mínimo detalle.

Notemos cómo en relación a este punto de la seguridad, que persigue la razón suficiente, encontramos un importante nexo con una idea crucial —*el orden*—. En efecto, lo que procura a toda costa el topo es el orden.

Y así como respecto a la determinación de la razón suficiente, como de la seguridad, hemos destacado el apareamiento que tiene ello con el hombre moderno (que actúa en todo motivado por una razón suficiente, y, al mismo tiempo, está con igual originariedad determinado por un frenético asegurarse de todo y asegurarlo todo), así también cabe advertir un nexo en lo relativo al orden. En un contexto muy amplio cabe recordar cómo el griego llama al universo *cosmos*, que significa «orden», mas es para él un orden que ha resultado del caos.

Y se trata en relación con lo griego de reconocer, siguiendo la lectura de Nietzsche, y en particular de *El origen de la tragedia*, que no es el orden, sino el caos el que determina a hombre y mundo, al modo del espíritu dionisiaco que nos domina desde las profundidades, desde lo oscuro, desde el instinto y que es anterior al espíritu apolíneo del orden y la medida.

Ello nos muestra a su vez que si la razón suficiente es capaz de organizar un orden en el mundo, ese orden amenaza con constituirse en una fuerza única que ya no puede ser contrarrestada por una fuerza contraria. Y bajo el predominio avasallador de la razón suficiente en la modernidad, indudablemente el mundo se parece cada vez a un mundo de autómatas.

A lo largo y ancho de la historia podemos ver que el hombre tiene la necesidad de salirse de los órdenes habituales apegados a la ley, el hábito y la costumbre. Si echamos una mirada a las culturas originarias, el asunto no consiste en entrar pura y simplemente en un des-orden, sino en ciertos órdenes superiores: el carnaval, los sacrificios animales y humanos, la guerra y la orgía obedecen a esos órdenes superiores.

Si esto es así en un orden existencial, a saber, la vivencia que consiste en estar determinado por un orden socio-económico-político-jurídico y religioso para cada cierto tiempo vacar de él, está ello en simetría con el hecho de que en un estadio ontológico es probable que tras el orden que reconocemos en lo astronómico, físico, químico y biológico, lo que haya sea un «des-orden», o, al menos, un no-orden —el caos— a partir del cual se hace posible todo orden.

Pues bien, nuestro topo, obsesionado por la seguridad y el orden, es consciente, de todos modos, de que la vida, la verdadera vida,

está en otra parte, allá fuera, en la cacería en los bosques, y esto es lo que lo lleva a cuestionarse la estancia en su laberinto. Y esta estancia es de veras exasperante, aun para un topo, pero lo es más por la obsesión por la razón suficiente, obsesión rayana en la locura.

Y este topo está tan loco como el hombre mismo, que está permanentemente en el empeño de encontrarle y de darle a todo una razón suficiente, dejando de encontrar caminos para ponerla en suspenso.

Mas, si este topo-hombre es como un *loco*, él se siente lo más normal, porque él mismo ha definido de antemano la «normalidad» en función del apego irrestricto a la razón suficiente.

Y la cuestión es que al analizar la conducta del topo, nos damos cuenta de que ésta y no otra es la realidad en que vivimos, yo diría nada más que subrayada, acentuada, enfatizada.

## 4

Nuestro topo nos conduce al mismo tiempo a ciertos conceptos claves que se encadenan entre sí: razón suficiente – seguridad – orden – normalidad, pero, curiosamente, según acabamos de ver, esa «normalidad» de los sujetos que se auto-denominan *normales* se parece demasiado a la locura.

Por ejemplo, analicemos un quiosco de revistas: ¿qué es lo que vemos allí? Vemos muchas revistas con fotos de «famosos», en las que leemos en sus titulares que alguno de éstos declara que ahora está con tal y tal, que acaba de conocer y de dejar de estar con tal y tal. Luego abrimos alguna de estas revistas, ¿y qué vemos dentro? Lo mismo, repetido al infinito. Por su parte, en la televisión vemos lo mismo. Y resulta que eso vende, que la gente gusta de estas cosas que en todo caso no parecen ser edificantes. Éste es, pues, el mundo «normal» en que vivimos, sin considerar otras cosas espeluznantes que ocurren a diario.

Desde esta perspectiva se justifica plenamente la puesta en cuestión de esa supuesta *normalidad* y de la racionalidad (la razón suficiente) que le acompaña, como está planteado por parte de Foucault en su *Historia de la locura*. El argumento central es ahí cómo la razón se está permanentemente defendiendo de la locura, para lo cual la declara, la define, la sanciona y la recluye en hospitales psiquiátricos con el fin de librarse de ella. Desde el siglo XVIII en adelante a los locos que antes animaban la ciudad, sus calles y sus plazas justo con sus «locuras», se les encierra. Y resulta que este proceder es-



tratégico defensivo de la razón no se debería sino a su propia fragilidad (e incluso *nadidad*):

Es decir, nunca hay locura más que por referencia a una razón, pero toda la verdad de ésta consiste en hacer brotar por un instante una locura que ella rechaza, para perderse a su vez en una locura que la disipa. En un sentido la locura no es nada; la locura de los hombres, nada ante la razón suprema, única que contiene al ser; y el abismo de la locura fundamental, nada puesto que no es tal más que para la frágil razón de los hombres. Pero la razón no es nada, pues aquella en cuyo nombre se denuncia la locura humana se revela, cuando finalmente se llega a ella, como un mero vestigio donde debe callarse la razón<sup>54</sup>.

Luego, particularmente en el siglo XIX y aun en el XX, esta manera de ver al loco suscita ciertas prácticas psiquiátricas deleznable y crueles como las lobotomías, los electroshocks y el abuso de fármacos que anulan en su integridad y autonomía a quien ha sido declarado «paciente».

Nuestro topo-hombre está, pues, loco en su obsesión por la razón suficiente y Kafka ha querido expresar esto en su largo *Monólogo* que continúa y continúa discuriendo acerca de por qué esto y lo otro: ¿hasta dónde? Hasta el infinito, el cual, en todo caso, tiene en *La obra* nada más que el alcance de un etcétera.

#### 2.4. RAZÓN Y LIBERTAD A LA LUZ DE KARL JASPERS

En lo que sigue habremos de ver cómo la razón suficiente está empeñada en la *planificación total del mundo* (éste es su extremo y que es hoy cada vez más grávido y palpable).

Y como hemos visto que hay caminos de suspensión de la razón suficiente existencial, podemos entenderlos todos a partir de uno: la libertad.

Pero si la libertad es un don del ser, sorprendentemente el hombre suele ser libre a medias (en el sentido del mero libre albedrío), sin entender que antes de elegir esto o lo otro, me tengo de antemano que haber elegido a mí mismo como libertad. Ello exige de este modo una pareja concepción del yo, y justamente en tanto yo-libre.

54. M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, trad. de J. J. Utrilla, FCE, México, 1990, tomo I, p. 57.

Consecuentemente con lo anterior, nuestros últimos pasos serán los apartados «Planificación, técnica y trabajo», «Esquemas del yo y el desafío de ser yo-mismo», «La libertad como don del ser».

#### 2.4.1. *Planificación, técnica y trabajo*

##### 1

Ya hemos reparado en el nexo entre *sufficere* y *perficere* y ha quedado de manifiesto cómo el topo de Kafka está obsesionado por la perfección y la seguridad.

Jaspers nos invita ahora a considerar que estos aspectos de la razón suficiente en gran medida determinan el acaecer histórico y nuestra cotidianidad.

Su concepción de la historia desarrollada en su obra de 1949 *Origen y meta de la historia* nos habla de ello. En la historia habría dos «respiraciones» (*Atemzüge*): la primera en la que hubieron muchas historias de distintos pueblos y civilizaciones, y la segunda en la que la historia en la modernidad se ha vuelto paulatinamente una sola. En este sentido, si otrora un hombre particular se desembarcaba de la historia de su comunidad, su sociedad (y no moría a consecuencia de ello), podía embarcarse eventualmente en otra. Pues bien, ello en rigor no es ya posible. La historia se ha vuelto una historia del planeta<sup>55</sup>.

Y ello nos habla a su vez de un modo muy sugerente de concebir la *globalización*. En efecto, hoy parece cumplirse que la nación que no se embarca en la globalización deja de convertirse en un agente histórico, y es presumible que ello acarree consigo pobreza y muerte.

Del mismo modo para el filósofo de Basilea la historia misma podría ser quizás un tránsito entre la prehistoria (en la que las culturas siguen el ritmo de un tiempo cíclico en rigor a-histórico) y algo futuro distinto que no podríamos anticipar en qué podría consistir (cf. UZG, p. 72).

Esta idea de que lo que conocemos como historia podría acabar (sin que ello indefectiblemente implique un «fin de mundo»), se puede hacer comprensible con arreglo a la distinción entre sentidos de la historia hecha por Walter Schulz:

55. Cf. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München, 1959, p. 46, trad. mía. En adelante citaremos esta obra por medio de la abreviatura UZG; ed. cast.: *Origen y meta de la historia*, trad. de F. Vela, Altaya, Barcelona, 1998.

1. Historia trágica (la de Heródoto), en cuanto a que la historia no está comandada por los hombres, sino por los dioses y el destino:

Heródoto intenta mostrar que tras las acciones de los hombres, que parecen casuales, están los *dioses* como los auténticos conductores de la historia. [...] La interpretación de la historia de Heródoto está emparentada con el presupuesto de la *tragedia* griega clásica, cuyo sentido oculto es descubrir el poder oculto de los dioses. El hombre puede caer en el encandilamiento; a cada momento el destino lo acecha<sup>56</sup>.

2. Historia cristiana, en la que se supone una direccionalidad, dada por el camino de salvación hacia el Fin del Mundo y el Juicio Final.

3. Historia moderna (la historia propiamente tal) que es la única de la cual su gestor es el hombre, y ésta es posible sobre la base de una autocomprensión de este ente que somos nosotros como autónomos y libres.

Consustancial a este sentido de la historia es además la idea de progreso. Y es a ojos vista esta última idea la que hace tiempo ha entrado en crisis. Podemos verificar progresos específicos de la ciencia y de las técnicas, de ellas en conjunto y de cada una en particular, mas no del hombre mismo. Ello nos lleva a pensar en un extremo posible hacia el cual fatalmente nos encaminaríamos, como es que, desapareciendo el progreso, desaparezca también la historia.

En otras palabras: vuelta al tiempo cíclico, como aquél de la naturaleza y las culturas ancestrales, sólo que en este caso estaríamos ante un mundo que, autoprogramándose, se repite hasta el infinito.

## 2

Entrando no solamente en el plano histórico, sino también político y económico, se puede establecer un acoplamiento esclarecedor entre razón suficiente con su exigencia de control, seguridad y perfección, y lo que Jaspers llama «planificación total» (*Totalplanung*). (Recordemos otra vez al topo.) Ésta planificación se apoya por su parte en un supuesto «saber total» (*Totalwissen*).

Da que pensar el tránsito inexorable que habría entre el saber total y la planificación total. Como que el saber total está embarazado de la planificación total que ha de parir.

56. W. Schulz, *Grundprobleme der Ethik*, cit., pp. 384 ss.

El emplazamiento (*reddendum*) a que cada cosa arroje su razón suficiente y se justifique, puede conducirnos en el plano histórico-político-económico a la posibilidad de una planificación total, pero esta última requiere para su realización de un poder total del Estado.

Somos testigos en el mundo, y en particular en el siglo XX, de la acción de distintas formas de una planificación total y de un correspondiente poder total en los, por ello mismo, llamados «totalitarismos» (de izquierda o de derecha).

Jaspers describe con precisión las características de estas formas de planificación total, algunas de las cuales destacamos a continuación:

1. Se genera en ellas una economía de guerra, por lo cual lo que debería ser un estado de excepción se impone en un estado normal de paz.

2. La planificación no es únicamente política y económica, sino que llega a controlar y dirigir incluso la vida espiritual.

3. Un estado de planificación total decae en una oclocracia (gobierno de las masas), y es en atención a éstas o a los caprichos de alguna burocracia gobernante como se toman las decisiones.

4. Para los planificadores estatales la ciudadanía pasa a ser una masa maleable en la que aquellos que no creen en el modelo que se implanta son marginados de distintas formas (ostracismo, campos de concentración, y otros).

5. En la mentada planificación sucede «que el acicate de la competencia natural se pierde [...], el principio del *agon* queda fuera» (UZG, 226). Esto va asociado con una burocratización sosa e indolente.

6. La burocracia en cuestión se estructura en un *aparato* (*Apparat*) que llega a ser impenetrable e intocable incluso para el propio gobierno.

7. El modelo a realizar en una planificación total constituye una abstracción, desprovista de toda conexión con lo concreto, sucediendo a parejas con ello que la idea se extiende a una ideología.

8. Con la planificación total el hombre en vez de reconocerse como *en-el-mundo*, tiene la pretensión de estar *sobre-el-mundo*.

9. En la misma línea, es como si el «hombre planificador» quisiera en definitiva «producir al hombre», y este *desideratum* lo constata Jaspers tanto en Marx como en el *superhombre* de Nietzsche (cf. UZG, 235).

Mas, a estas caracterizaciones hay que agregar que con estupor constatamos hoy que, con independencia de totalitarismos de izquier-

da o derecha, la planificación total está a punto de cumplirse no solamente con la globalización, sino con la posibilidad de la clonación de la flora, la fauna y del hombre.

## 3

Ahora bien, la planificación total tiene como paradigma a la técnica, y con ésta el planeta se ha vuelto una «fábrica» y la naturaleza una «bodega de la humanidad» (cf. UZG, 129, 155). Esto trae repercusiones para el hombre, el cual llega a ser un «habitante sin suelo» (*ibid.*):

Amenaza el peligro de que el hombre se ahogue en la segunda naturaleza, que él produce técnicamente como la propia [...] (*ibid.*).

La tecnificación se expande a tal punto que determina el esparcimiento y el tiempo libre.

Si antes observábamos que el aparato de la burocracia es de tal peso que hasta los gobiernos se inclinan ante él, vemos ahora cómo el «paraje de máquinas» (*Maschinenlandschaft*) de la técnica es tan dominante que el hombre queda completamente subsumido en ello:

El hombre se desarraiga, pierde el suelo y lo patrio, para ser ubicado en un puesto de la máquina, en lo que casa y terreno que le son asignados son como tipos de máquina [...] La superficie de la Tierra deviene cada vez más en un paraje de máquinas. La vida del hombre adquiere un horizonte inusualmente estrecho en relación al pasado y al futuro, él pierde la tradición y la búsqueda de la meta final, vive solamente en el presente; pero este presente se vacía cada vez más, cuanto menos es transportado por la sustancia del recuerdo y cuanto menos alberga posibilidades futuras en él que germinen como semilla (UZG, 145)<sup>57</sup>.

La técnica, en tanto es concebida como un medio para alcanzar fines superiores, se ha desvirtuado desde el momento en que pasa a tener la relevancia de un fin en sí mismo.

57. Nótese que *Del origen y meta de la historia* es de 1949, y que, además, varias de sus ideas, incluyendo las concernientes a la técnica, fueron desarrolladas ya en *La situación espiritual de nuestro tiempo* de 1931. En contraste con ello, *La pregunta por la técnica* de Heidegger es de 1956.

La idea de la máquina es en esta concepción de la técnica la que da la pauta, y ella ha sido de tal gravitación que se ha generado una sociedad al modo de una gran máquina y del hombre como una pieza de ella (cf. UZG, 158). Esta especie de «máquina social», en la que habríamos llegado a existir, está en conexión con la burocracia, la cual, en tanto «tecnocracia», actúa a la manera de un «aparato». Jaspers atiende en ello a su trasfondo histórico:

Como consecuencia de la configuración de la vida como trabajo maquina se transforma así la sociedad en una única gran máquina, en la organización de la totalidad de la vida. Precursores de ello son las burocracias de Egipto, pasando por el Imperio romano hasta los Estados de funcionarios modernos. Todo lo que quiere efectuar [algo] tiene que ser configurado según el modelo de la máquina, esto es, tiene que alcanzar un carácter exacto, que se ciñe obligatoriamente a reglas externas. El más grande poder arranca de la mayor y la más elaborada de las máquinas (UZG, 158).

Esta última reflexión nos permite percatarnos además de que la técnica no se presenta aislada, y se inserta en un mundo del trabajo. Atendiendo siempre al trasfondo histórico, el trabajo es también un fenómeno esencialmente moderno, y dado que despunta especialmente con el calvinismo, surge geográficamente en los países del centro y del norte de Europa, irradiando posteriormente a todo el globo terráqueo:

Los griegos menospreciaban todo trabajo físico como banáusico. El hombre pleno es aristócrata, no trabaja, posee ocio, hace política, vive en la lucha, va a la guerra, produce obras espirituales. Judíos y cristianos veían en el trabajo un castigo por el pecado. El hombre ha sido expulsado del paraíso, él soporta las consecuencias de la caída en el pecado, él debe comer su pan con el sudor de su frente. Pascal encumbra esta concepción: el trabajo no solamente es carga, sino distracción de la tarea propia del hombre; el hombre revela el vacío del ajetreo mundanal; lo aparente que hay en el estar ocupado induce a la dispersión y oculta lo esencial. — Los protestantes ven empero en el trabajo la gran bendición. Milton describe la salvación del hombre en la expulsión del paraíso; Adán y Eva dejaron pronto que se secaran sus lágrimas:

Ante ellos estaba el grande y ancho mundo,  
Donde pudieron encontrar el lugar de descanso,  
La providencia del Señor como guía...

El ángel [*sic*] Miguel dice a Adán:

Agrega al saber finalmente la acción...  
Así no abandonarás triste el paraíso,  
Tú llevas en ti algo mucho más bendito.

El calvinismo veía en el éxito del trabajo un signo de los elegidos. El concepto de deber del oficio mundano permaneció más tarde como consecuencia de la concepción religiosa también sin religión. El gusto por el trabajo y la bendición del trabajo, el honor del trabajo y el logro como rasero del valor humano crecieron en este suelo (UZG, 146-147).

En lo que atañe al trabajo, ello se enmarca dentro de una de las transformaciones históricas más grandes como es el paso de una *vita contemplativa* a una *vita activa*.

Y si la vida activa moderna y contemporánea ha supuesto el surgimiento de una sociedad laboral, siguiendo a Hannah Arendt, el trabajo ha llegado a ser sobre todo «producción» (*Herstellen*), distinto del «trabajo» (*Arbeit*) propiamente tal y de la «acción» (*Handeln*)<sup>58</sup>.

Mas, al final, es la técnica misma la que comanda sobre el trabajo y el hombre, e incluso lo más concreto y su mayor realización —la máquina—. Recordemos cómo el hombre es en cierto modo atrapado por su propio producto, su propia telaraña —la máquina—, viviendo entonces en un «paraje de máquinas», en una «máquina social» y siendo él mismo al final una «pieza de la máquina». En este sentido, Jaspers habla del «demonio de la técnica»:

La técnica se propone con la transformación de la existencia laboral completa del hombre, transformar al hombre mismo. A la técnica producida por él no se puede sustraer ya el hombre. Y lo cierto es que la técnica no sólo trae consigo chances impredecibles, sino peligros impredecibles. La técnica se ha convertido en un poder avasallador. El hombre ha caído bajo ella, sin darse cuenta, en tanto que acontece y como acontece. ¡Y quién podría hoy decir que él se compenetra de ello! Mas, el demonio de la técnica no se supera compenetrándose de ella. Lo de maldito [*Unheil*] que surge quizás sea accesible al dominio. [...] Pero, en cada plan está nuevamente envuelto aquello «demoníaco» de lo imprevisible. El dominio técnico de lo técnico-maldito puede aumentarlo. La tecnocracia absoluta es por su parte una imposibilidad. Estimar que la tarea de la superación de la

58. Cf. H. Arendt, *Vita activa*, Piper, München, 1999, esp. pp. 16 ss.

técnica sea solucionable por medio de la técnica misma eso se convierte en un nuevo camino de maldición. [...] Pero, la pregunta queda cómo el hombre por su parte nuevamente manda sobre la técnica que ha llegado a enseñorearse de él. El destino del hombre pende del modo como él se hará cargo de las consecuencias de la técnica para su vida [...] (UZG, 160).

## 5

Siguiendo los anteriores pensamientos, nos hemos podido apercebir del esquema *planificación total – técnica – trabajo – máquina*. Si en este esquema ponemos primero a la planificación total es porque históricamente la secuencia que sigue en ese esquema se originaría en ella, y más acotadamente, en esa planificación asociada al supuesto de un «saber total» (*Totalwissen*). Este último dimanaría históricamente de la concepción histórico-cristiana, que pretende abarcar la totalidad de la historia de la humanidad, incluso en todas sus posibilidades futuras, de una sola mirada, en la que se incluyen «creación, caída en el pecado, revelación del Hijo de Dios, fin del mundo y Juicio Final» (cf. UZG, 233). Este saber total se habría secularizado posteriormente en la filosofía de la historia:

La imagen total [*Totalbild*] del pensamiento religioso de la providencia se transforma en el pensamiento de la necesidad del concepto, que rige dialécticamente la historia en Hegel, introduciéndose como pensamiento dialéctico una conexión oscura con el pensamiento causal de la necesidad, que piensa el marxismo. Finalmente la concepción vulgar de los historiadores del pensamiento causal en el todo se ha extrapolado en la creencia en la necesidad cognoscible del acontecer histórico (UZG, 233).

Lo que alguna vez estuvo inserto en el ámbito de la fe, que incluía un supuesto saber total, es trasplantado a otro supuesto saber total, en este caso, de la razón que reconoce la legalidad propia del *concepto* que, desenvolviéndose, desplegándose, origina lo real (Hegel).

Desde la mirada de Karl Löwith, especialmente el judeo-cristianismo, con su afirmación de la trascendencia, ha significado una «desmundanación» (*Entweltlichung*), olvido y menosprecio de «este mundo», y esto ha sido el terreno preparatorio para el advenimiento de la técnica<sup>59</sup>. En comparación con otras, la *desmundanación* de

59. K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, en Informe de Se-



la técnica es, a fin de cuentas, la más drástica de todas, puesto que implica una puesta en práctica, es decir, no se limita únicamente a una contemplación o una teoría del mundo y de la naturaleza, sino que se traduce en explotación y consumo de recursos naturales.

## 6

El punto decisivo en relación a la planificación total es su desquiciamiento y desfogue, no obstante la pretensión incesante de su realización. Y es que la planificación total atenta contra la libertad y de hecho en sus intentos de realización acaba inequívocamente negándola. Hemos visto cómo la planificación total sigue hoy su marcha y ya seguramente no falta mucho para llegar a programar íntegramente un mundo nuevo en un planeta artificial. Pero, a medida que somos empujados por la escarpada sin fin de la planificación total, al ir ésta de la mano con una negación de la libertad, negamos con ello al hombre mismo. Para Jaspers se cumple que «Ser-humano es ser-libre» (UZG, 235).

Estamos aquí, sin duda alguna, ante una de las concepciones más lúcidas y cabales de la libertad. Tal vez el texto más acabado de ella es el que encontramos en la obra mayor de Jaspers, *Filosofía*, de 1931. En ella se arranca de una concepción del «yo».

## 2.4.2. Esquemas del yo y desafío de ser yo-mismo

## 1

Iniciemos nuestra exploración de la libertad con la concepción del hombre que encontramos en el pensamiento jaspersiano.

El hombre es, en primer lugar, *Dasein*, lo que podemos traducir como «ser-ahí», tomando en consideración como José Gaos ha traducido este término en *Ser y tiempo* de Heidegger, el cual, en todo caso, tiene un alcance completamente diferente en Jaspers.

*Ser-ahí* alude en Jaspers a aquel modo de ser nuestro, según el cual somos en el mundo, y estamos ocupados de la satisfacción de necesidades, motivados por los intereses y el poder.

Un segundo momento es la *conciencia* que nos orienta en el mundo, procurando dar cumplimiento a las necesidades de nuestro ser-ahí.

siones de la Academia de Ciencias de Heidelberg —clase histórico-filosófica—, 4, artículo, Heidelberg, 1960.

Mas, nuestro ser no se agota en esto, presuponiendo que nuestro ser-sí-mismo no se limita al mero y descarnado ser-ahí. Es así como podemos trascender a la posibilidad de ser-sí-mismos. A este modo de ser lo llama Jaspers la *existencia*.

(Hay otros modos de ser-aún que para los efectos de nuestro análisis no interesan.)

Los modos de ser del ser humano mencionados son modos que podemos llamar «antropológicos». Ellos están en simetría con los modos de ser «ontológicos». En lo fundamental ellos son *mundo* y *trascendencia*:

1. El *mundo* que es lo que nos representamos y que se constituye a partir de una relación sujeto-objeto (el mundo en tanto aquello que sentimos, recordamos, imaginamos, pensamos).

2. La *trascendencia*, el ser en propiedad, que no se agota en lo que se da en el marco de una relación sujeto-objeto.

La trascendencia, el ser que Jaspers concebirá posteriormente como «lo envolvente» (*das Umgreifende*), es siempre más que lo que sentimos, pensamos, y demás. Para nuestro filósofo, a través de ciertas experiencias que se dan en la mística, en la filosofía, en la religión y en el arte podemos entrar en contacto con el ser mismo, que, en todo caso, se muestra insoslayablemente en una escritura cifrada.

La simetría que estos modos ontológicos tienen con los antropológicos se explica porque el hombre en tanto es ser-ahí se mueve en el mundo. La existencia, en cambio, al caracterizarse por el salto más allá del ser-ahí, *trasciende hacia la trascendencia*.

Pero —y ésta es la cuestión decisiva que aquí nos interesa y que desde ya anticipamos— *la existencia es siempre tan sólo y únicamente posibilidad*, ser-posible, poder-ser. En otras palabras, el ser-sí-mismo auténtico únicamente es como posibilidad asumida, empuñada. Y, en cuanto posibilidad, es a la vez *libertad*.

Respecto de la existencia, por lo mismo, sólo puede haber *apelación* (*Appell*), sin que por ello nunca pueda ser algo *dado*, un dato del cual pudiéramos partir: lo dado es únicamente el ser-ahí y la conciencia. A esto meramente dado de mi ser lo llama Jaspers también *Bestand*, «constancia» (diríamos, lo que nada más *consta* de nosotros).

A su vez, respecto de la trascendencia sólo puede haber *conjura* (*Beschwörung*), en el sentido de una *invocación* para que ella se manifieste, un ligarse y re-ligarse con lo Otro.

Esto significa que tanto la existencia como la trascendencia no las podemos nunca objetivar adecuadamente. Lo mismo cabe decir

del que sería el sentido definitivo del ser en Jaspers: «lo envolvente». Y como *lo envolvente* no lo puedo representar, objetivar o entificar, tiene ello que ver con lo que nuestro pensador piensa como «movimiento» (*Bewegung*), aludiendo a que lo envolvente en ningún momento puedo pretender detenerlo y fijarlo como algo determinado. El punto es que existimos en ese ser envolvente que se retrae en su carácter enigmático. Irremediablemente sólo tenemos atisbos de él como *cifra* (*Chiffre*).

## 2

Cuando hablamos de existencia, hablamos de algo que nunca se puede traducir en algo general. En este sentido, el entendimiento que opera con generalidades, con conceptos e ideas, no tiene acceso a ella. Ella es únicamente en cada caso a partir de uno mismo. Y se trata de ese «mismo», esa «mismidad» que me determina como mi posibilidad más propia.

Esto deja ver un parentesco con el pensar heideggeriano (entre algunos que ya deben haber sido advertidos y que no me ha parecido pertinente señalar aquí), particularmente en lo que tiene relación con la afirmación del Parágrafo 9 de *Ser y tiempo*, en donde, en referencia al *Dasein*, sostiene el pensador: «El ser de este ente es cada vez *mío*»<sup>60</sup>. En ambos, pues, está este giro hacia el hombre individual, lo cual guarda relación con el planteamiento parejo de que el hombre (el *Dasein*) no debe ser nunca concebido como el caso de un género. Ello trae como consecuencia un enfrentamiento con el pensamiento tradicional en torno al hombre (ética y antropología filosófica), en el que al definir al hombre de manera puramente genérica, se pasa por alto el ser que en cada caso soy yo mismo, es cada uno de nosotros.

Con el fin de hacer entendible cómo mi propia *mismidad* me determina, arranquemos de la expresión «yo mismo», la que tendría el sentido de un «yo en busca de sí mismo».

Lo que genera esta búsqueda del propio «sí-mismo» es la insatisfacción que siento respecto del mundo, en el cual nunca es posible una armonía, siempre está atravesado por conflictos y quiebras; el pensador nos dice que el mundo se encuentra siempre *en ruinas*.

60. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, F. Niemeyer, Tübingen, 1977; ed. cast.: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge E. Rivera, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 67, y Trotta, Madrid, 2003.

Pues bien, esa mi *mismidad*, que busco a partir de mi insatisfacción como un mero yo en el mundo, sería alcanzable si trasciendo distintas determinaciones de mi yo. En ello se pone en juego la «existencia», la cual únicamente se da como apelación, y por tanto, nunca puedo saber propiamente de ella.

(De nuevo aquí llamo la atención sobre el parentesco entre esta «apelación a la existencia» y el «llamado [*Ruf*] a ser-sí-mismo» en Heidegger.)

Siendo entonces yo, ¿cómo puedo trascender a mi *mismidad*?

Mi yo está determinado por muchos *esquemas* que tienden a reducir su ser, pretendiendo que él es nada más que uno de ellos. Estos esquemas son descritos a la vez como *objetivaciones*, son las formas como objetivamos nuestro yo.

Al hablar de objetivación, estamos mencionando un término de enorme relevancia en Jaspers, ya que se vincula con el enfrentamiento con la teoría sujeto-objeto, y junto con ello de la igualmente moderna teoría representacional. Ambas pretenden que el ser de algo o bien se agota en lo que objetivamos de ello, o bien resulta simplemente inaccesible para nosotros, y por tanto constituye una hipótesis infundada.

## 3

Lo dicho está involucrado en los así llamados «esquemas», y de éstos los que analiza Jaspers son:

1. El cuerpo —un yo *cuerpo* (*Körperich*)— (Ph. II, 28)<sup>61</sup>.
2. La sociedad —un yo-rol (*Rolle*)—.
3. Los logros —un yo-logro (*Leistungsich*)—.
4. El recuerdo —un yo-recuerdo (*Erinnerungsich*)—.
5. El carácter —un ser-así (*Sosein*)—.

Detengámonos en cada uno de ellos:

1. Puedo confundir mi yo con mi cuerpo desde luego porque soy en él. Él se mueve conmigo, y si acaso es movido por una fuerza ajena, soy yo quien padezco esa fuerza. En mi cuerpo me siento vital, activo, fuerte, en el júbilo de la vida, o bien débil, o melancó-

61. K. Jaspers, *Philosophie II. Existenzerhellung*, Piper, München, 1994, p. 1 (en adelante citaremos este tomo con la abreviatura Ph. II, trad. mía); ed. cast.: *Filosofía*, trad. de F. Vela, Revista de Occidente/Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Madrid/San Juan de Puerto Rico, 1958.

lico. En una palabra, todo lo que a él le afecta o impresiona, me afecta o impresiona igualmente a mí. Dice el pensador del yo-cuerpo:

Si acaso fuera mi yo-cuerpo, así sería extraño que ninguna parte del cuerpo me perteneciera esencialmente. Puedo perder miembros, órganos individuales, incluso partes del cerebro; yo permanezco yo. Mi situación puede modificarse a través de ello; en vistas de esos defectos, soy puesto bajo otras condiciones, mas permanezco siendo esencialmente él mismo. Sólo cuando mi conciencia cesa o cuando a través de transformaciones ella es alterada a tal punto que pierdo la orientación y la memoria, la comunicación se hace imposible, y soy víctima de ilusiones de los sentidos y de demencia, de ser yo mismo. Pero este no-ser-más no lo soy yo para mí mismo, sino para el observador. Yo mismo, en tanto que soy ahí, estoy al mismo tiempo que atado a mi cuerpo, enfrente de él; incluso en el torbellino del ser-destruido, en la locura, todavía soy yo como una posible puntualidad del yo que permanece idéntica conmigo (Ph II, 28).

Mi cuerpo experimenta cambios, renueva incesantemente su materia. En tanto cuerpo soy vida, y sin la vida no estaría aquí. Pero, si fuera únicamente vida, sería como un proceso natural.

Puedo hacer el esfuerzo de ser completamente vida, o sea, ser un animal, pero es imposible que lo consiga. ¿Y por qué? Porque a diferencia del animal soy posibilidad. Y ésta se juega en tanto puedo ser-sí-mismo o no serlo.

Hay de este modo en nosotros una escisión entre la vitalidad y nuestro posible ser-sí-mismo, lo cual nos incita a una conciliación entre ambos, pero que solamente se da sobre la base de una separación insuperable. En el mismo sentido dice Jaspers algo que atañe incluso a la muerte:

Como yo trato con mi cuerpo, y le doy su libertad bajo condiciones, poniéndole límites, de eso soy consciente de manera más decisiva que de mi corporalidad como tal. Ella está en mis manos. Me puedo matar y probarme con ello que no reconozco mi corporalidad como yo mismo. Yo la mato a *ella* que sólo puede morir pasivamente. Puedo preguntar empero si yo mismo me convierto con ello en nada (Ph. II, 29).

2. También puedo suponer que lo social es lo que determina, lo que constituye mi yo y su mismidad. Dice Jaspers:

Puedo estimarme *como lo que yo valgo* en el contexto de la vida social. Mi función en la profesión, mis derechos y deberes se me im-

ponen como mi ser. Mi acción sobre los otros arroja una imagen de mi ser. Esta imagen, que actúa retroactivamente sobre mí, se cierne sobre mí: estimo ser lo que soy para otros (Ph. II, 29).

Así como antes el cuerpo se apoderaba de mi ser, ahora es la sociedad, y aunque se trate de quien está en contra de la sociedad, en un constante enfrentamiento o rebeldía con la comunidad en la que se desenvuelve.

Nuestro yo *social* nos domina a tal punto que parece que un hombre modifica su ser con los cambios de su estado social y de los hombres con los que convive. En estados primitivos pueden los hombres perder completamente su conciencia de sí, cuando repentinamente son arrancados de su medio. Ellos no pueden más ser ellos mismos, porque de golpe les es arrebatado lo que eran (*ibid.*).

Pero mi yo-social no es simplemente mi yo. Si soy arrancado de mi mundo no tengo por qué sucumbir, sino que incluso tengo tal vez a partir de ello la posibilidad de volver sobre mí y despertar.

Y lo mismo puede ocurrir en una sociedad altamente desarrollada: que mi yo se confunde con el sentido político e histórico de un Estado determinado:

Cada uno es en principio como el otro, tan sólo un ejemplar, que del mismo modo participa en las posibilidades sociales del abastecimiento, trabajo y esparcimiento. Como tal yo social llego a ser *nosotros todos* (Ph. II, 30).

Mas, por mucho que se me imponga este yo social, este *yo-rol*, igual me puedo resistir *internamente* a ello. Puedo permanecer incólume a lo que se estipula como ganancia o pérdida en lo social (y económico). Y en esa resistencia a lo social que acontece *internamente* en nosotros se torna manifiesta la no-identidad entre mi yo, y más de cerca, entre la *mismidad* de mi yo y la sociedad:

Yo no soy el resultado de constelaciones sociales, porque permanezco siendo desde mi origen la posibilidad de mí mismo, aunque esté determinado por mi ser-ahí sociológico en todo lo que de mí se muestra objetivamente (*ibid.*).

3. En conexión con esta determinación social, pero en cierto modo mereciendo un tratamiento aparte, se presenta un nuevo esquema que se impone sobre mi ser: los logros, y junto con ello, las

realizaciones, las obras. Se trata, pues, de la constitución de un yo-logro:

En la sociedad tengo valor a través de lo que *logro*. Éste es para mí un nuevo espejo de lo que soy. Lo que sucedió gracias a mí, lo que puedo contemplar como éxito y obra, o lo que tengo a la vista como fracaso y fallo me objetiva de cierta manera. En el yo-logro puede coincidir el yo-conciencia con la conciencia de lo logrado (Ph. II, 31).

Y Jaspers agrega:

Pero yo no soy lo que logro. Puedo entrar incluso en contraposición con ello (*ibid.*).

En cierto modo, somos *en* las obras, pero no nos identificamos con ellas. No puedo quedarme detenido en lo que ya he hecho o siquiera en lo que estoy haciendo, como tampoco en lo que proyecto hacer.

4. Es particularmente destacable que uno de los esquemas del yo sea el del tiempo, y en especial, el pasado, lo que lo lleva a constituirse como un *yo-recuerdo*. A tal punto nos determina, por tanto, el tiempo que nuestra identidad se constituye como identidad temporal, la cual, por su parte, puede afinarse más o menos fuertemente en cualquiera de las dimensiones del tiempo.

Si pensamos en las edades de la vida, el énfasis en una u otra dimensión temporal se da de manera natural y espontánea: así en la juventud el futuro, en la madurez el presente, y en la vejez el pasado. Mas, independientemente de esto, cabe reconocer, como lo hace Jaspers, que en particular el pasado con toda su carga de lo vivido, lo recorrido, lo consumado, nos determina:

Lo que yo soy lo sé al fin y al cabo por mi pasado. Lo que he vivido, lo que he hecho y he pensado, lo que se me infringió, y cómo se me ayudó, todo esto determina en un recuerdo consciente o inconsciente mi conciencia actual del yo. A partir de ello tengo aprecio o menosprecio hacia mí, estoy acicateado por atracciones y repulsiones. Desde el pasado me habla lo presente, que por ello repelo o busco. Este yo-recuerdo, respecto del cual no se pregunta en un estado irreflexivo, es objetivado, como los otros aspectos del yo. Mi pasado se convierte en mi espejo; yo soy lo que fui (Ph. II, 32).

Pero, una vez más se cumple que tomo distancia de este esquema del tiempo, y en particular, del pasado. En el recuerdo no soy propiamente yo mismo, sino que tan sólo *me aparezco* de cierta forma, con ciertas características, un modo de ser, un estilo, unas costumbres. No me identifico con mis recuerdos, y aunque se trate de la totalidad de ellos, porque, dice Jaspers, «soy presente y tengo futuro» (*ibid.*), y continúa:

Si acaso me identificara con la imagen que tengo de mi pasado, así me extraviaría. Construiría mi pasado como un esquema, que quiero ser; pongo el presente y el futuro bajo mi pasado como parámetro y con ello los desvalorizo. Yo no soy lo que seré, sino que estimo ser lo que me parece que he sido como pasado, de tal modo que pienso el presente y el futuro como si fueran pasado (*ibid.*).

Es así como el pasado puede absorber el presente y el futuro, y entonces vivimos como en el ayer, pero así también tendrían que entrar en juego aquí otras posibilidades: como que el presente absorbiera el pasado y el futuro, cuando vivimos nada más que apegados a él con sus urgencias que nunca acaban de serlo, con un sin fin de cosas pendientes, como que nos perdemos en un tráfigo de trámites por despachar, existiendo entonces como en una vorágine. Ciertamente esta posibilidad de *temporalizar el tiempo* ha sido especialmente pensada por Heidegger y se refiere en particular a la cotidianidad, como uno de los modos de ser tematizados en *Ser y tiempo*.

Y así también —por qué no— si existimos como nada más que proyectados al futuro, damos con ello pie para que éste absorba el presente y el pasado.

5. Los distintos esquemas y objetivaciones de nuestro yo que nos determinan constituyen distintos modos como nos aparecemos, es decir, son nuestras apariencias, nuestras máscaras corpóreas, sociales, temporales que se hacen presente. Pero tras esas apariencias hay un carácter, respecto del cual ellas son nada más que aparición y puesta en escena.

Constituye una de mis experiencias originarias que no soy meramente ahí y tampoco la posibilidad de todo lo que quisiera ser, sino que también me soy *dado* como un *ser-así* (Ph II, 33).

Pero resulta que la constitución de un *yo-carácter*, que es lo que aquí se describe, tampoco es suficiente en lo que se refiere a la posible *mismidad* de mi yo.



A mi juicio, en esto radica una de las genialidades del análisis del yo por parte de Jaspers, a saber, en el mostrar con meridiana claridad que, aunque el carácter tenga esa impronta de ser lo que subyace a como yo me aparezco determinado por distintos esquemas, sin embargo no se justifica como lo más originario ni como lo que pudiera equivaler a la buscada *mismidad* de nuestro ser:

Con sorpresa y estupor, con espanto o con amor experimento a partir de mi hacer como yo soy; en una súbita reflexión puedo decirme a mí mismo: ¡entonces así eres tú! Experimento a diario que soy dependiente de mi ser propio, que no lo tengo absolutamente en las manos, con el que yo dirijo, ayudo, freno, que en cuanto a su ser-dado, con razón, es objeto de investigación psicológica, es decir, el ser que yo soy *en mí mismo* y que en el curso de mi vida se aparece: mi carácter (*ibid.*).

Pero el punto está en que ese carácter, según ya adelantábamos, es todavía insuficiente como determinación de mi ser.

Y si antes hemos hablado de esquemas y objetivaciones, en lo que hemos leído más arriba nos podemos percatar que se ha hecho referencia a un término nuevo —lo dado (*Gegebenheit*)—. Se trata, pues, de que las determinaciones corporales, sociales, temporales y psicológicas (el carácter) de mi ser son al mismo tiempo eso meramente dado, y mi ser no se juega relativamente a eso, sino como posibilidad. Ésta es la cuestión decisiva:

Lo que yo sea como esto positivo: yo soy así; esto, sin embargo, no es algo tan dado como las cosas fuera de mí. Éstas están como lo absolutamente otro, no como ellas mismas para mí, en cambio yo soy *en* mi mismo el ser que hace, y por ello es y se aparece como lo que *al mismo tiempo puede ser él mismo*, y que recién puede internalizar en su libertad. Por eso algo se *resiste* en mí a *reconocerme* únicamente como así dado, de punta a cabo: que yo sea así lo asumo incluso como mi culpa (*ibid.*).

Sin duda éste es un planteamiento que explica de manera sagaz nuestro ser-culpable, la culpabilidad originaria, en atención a una conjunción de ella con la libertad. Jaspers: «Porque me sé libre, me reconozco como culpable» (Ph. II, 196).

Y, al mismo tiempo, reconocemos una tremenda fuerza que le da a nuestro posible ser-sí-mismo, a instancias de expresarse en esa libertad asumida.

Nuevamente se presenta aquí una correspondencia entre Jaspers y Heidegger. En Heidegger el *Dasein* es un «ser-culpable» (*Schuldigsein*) de antemano y originariamente no porque haya contraído una culpa particular, sino porque es finito. Pero esta finitud se refleja en la posibilidad (libre) de hacer esto y tener que dejar de hacer múltiples otras cosas.

La llamada de la conciencia tiene el carácter de una *apelación* [*Anruf*] al *Dasein* a hacerse cargo de su más propio poder-ser-sí-mismo, y esto en el modo de una *intimación* [*Aufruf*] a despertar a su más propio ser-culpable [*Schuldigsein*]<sup>62</sup>.

En ambos hay, pues, este nexo entre libertad y posibilidad con la culpabilidad.

Profundizando más en este nexo, el filósofo-psiquiatra plantea que de la mencionada culpabilidad nunca podemos saber o establecer su origen. Si acaso ello fuera posible, entonces podríamos evitar la culpabilidad, mas, como acabamos de decir, ésta no tiene origen o no podemos saberlo, mientras que sí tienen un origen verificable las culpas particulares que podemos contraer. Esto significa que hay una culpabilidad originaria indeterminada e inevitable y culpas particulares determinadas y evitables.

Pero hay más: la culpabilidad trae consigo una limitación de mi libertad, y aunque se trate de decisiones que tomamos que eventualmente pudieran tener plena justificación:

Yo *asumo* lo que de acuerdo a todo mi saber no podría haber evitado. De este modo, asumo el origen de mi ser, que subyace como fundamento a todas mis acciones determinadas, *a partir* del cual he querido y tenido que querer [...] (Ph. II, 196).

## 4

Llegamos de este modo al punto crucial, y es que ninguno de esos esquemas, objetivaciones, apariciones corporales, sociales, temporales o caracterológicas agota mi ser. Esto quiere decir que ni siquiera el carácter bastaría para dar cuenta de mi ser (él es también parte de lo *dado*). Sucede que en cada uno de estos esquemas nuestro yo está determinado por la razón suficiente de un «ser-así».

62. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, cit., p. 289.

Pero, frente al ser-así («yo soy como soy», «así nací y así soy», «así soy y qué le vamos a hacer»), podemos siempre responder que alguien puede ser como es, pero eso no quita que sea culpable aun de *ser como es*.

Al posible ser-sí-mismo, a la posible *mismidad* de mi *yo-mismo* únicamente puedo trascender, y, agreguemos, que ello es únicamente realizable en tanto suspendemos la razón suficiente que nos induce a auto-entendernos y encerrarnos en esquemas.

Pero en este pensamiento hay una peculiaridad decisiva que consiste en que el mentado ser-sí-mismo corresponde a mi propio ser-posible y libre. Libertad y posibilidad son en cierto modo tanto el camino como el puerto de arribo de ese ser-sí-mismo.

Y esto que parece tal vez algo de poca monta es de la mayor relevancia, ya que implica que de una vez por todas el hombre no está más concebido en función de algún modelo (prefigurado mentalmente y diseñado con antelación) a realizar, sino como libertad y posibilidad asumida y debidamente empuñada.

### 2.4.3. *La libertad como don del ser*

#### 1

Así como en relación con el yo se develaban esquemas (en los que actúa la razón suficiente), mientras que el yo-mismo, nuestro *yo esencial* los trasciende (y se sustrae a la razón suficiente), así también encontramos algo similar en la libertad. Solamente cuando la entendemos no como mero «saber», ni como «libre albedrío», como «libertad trascendental» o «libertad como idea», sino como «libertad existencial» estamos otra vez de cara a lo más radical y que se da como suspensión de la razón suficiente.

Esta simetría entre yo y libertad se debe a su co-pertenencia esencial: el yo-mismo es yo-libre, y lo es en el sentido de la libertad existencial.

Pero, si somos en esencia libertad existencial (éste es nuestro ser «desde-el-origen»), así como hay esquemas del yo que ocultan al posible yo-mismo, lo mismo ocurre con la libertad. Si nos afirmamos como libres tendemos a esquematizar esa libertad en términos de lo que son sólo *condiciones* de ella, pero no ella misma. Y sucede que en cada una de esas condiciones late de fondo la libertad existencial. Analicemos estas condiciones o esquemas de la libertad:

## 1. El saber:

Lo que meramente ocurre (lo que es mero acontecer fenoménico) no es libre, y me doy cuenta de que yo no me limito a ser simplemente un momento más de ese ocurrir. Ello se debe a que sé que soy. Hago lo que hago y sé que yo lo hago. Muero como todo otro ser vivo, pero sé que tengo que morir. Este saber no me arranca de la ineluctable necesidad, pero eleva al yo sobre lo nada más que necesario. «En el saber no soy libre, pero *sin saber no hay libertad*» (Ph. II, 177).

Agreguemos aquí que si libremente tomamos una decisión, el saber en el que nos apoyamos es siempre limitado, y en este sentido cabe decir que ineludiblemente actuamos siempre a ciegas.

## 2. El albedrío:

A través del saber me encuentro en un ámbito de múltiples posibilidades de las que sé que tengo que elegir alguna. Mi albedrío está determinado por lo que sé, pero, como dijimos, lo que decido puede resultar erróneo, porque mi saber es siempre limitado. Y, sin embargo, tengo que actuar, para lo cual me tengo que decidir, y aunque tenga que apoyarme en un saber presupuesto y limitado.

Pero, igual no radica en esta dependencia del albedrío de un saber limitado su insuficiencia para cubrir lo que sea la libertad. Su insuficiencia radica en última instancia en que las posibilidades a elegir del albedrío tienden a abstraerse de mí, sin que importe al final que soy yo el que está eligiendo.

Y entiéndase que esto es lo que sucede cuando pretendo reducir la libertad al albedrío (por medio de lo cual Jaspers hace una crítica a toda una vasta tradición en la que se ha concebido la libertad como libre albedrío —*liberum arbitrium*—).

Para decir esto más enfáticamente: si la libertad fuera el puro albedrío de elegir esto o lo otro, lo elegido se volvería completamente anodino. Ello tan sólo deja de serlo cuando asumo que, antes que el albedrío soy yo, como yo-libre, quien elijo.

La expresión extrema del libre albedrío sería el azar, como en un juego de dados, por ejemplo. Y otra vez se cumple lo mismo: que la libertad puede únicamente manifestarse si acaso asumo que soy yo quien libremente se ha sometido al juego de azar.

Más que en el juego de dados, en el bingo, y otros, lo que acabamos de decir se patentiza de manera inequívoca en la llamada «ruleta rusa»: importa en este caso que soy nuevamente yo (aunque se trate de un yo bastante trastornado) quien someto mi vida al azar del giro de la nuez del revolver.

En conclusión, el albedrío no alcanza a ser todavía la libertad, pero «sin albedrío no hay libertad» (Ph. II, 178).

### 3. La libertad trascendental:

Así como en Kant, la libertad implica sometimiento a algo que nos trasciende, como es la ley; aunque, cabe agregar, al mismo tiempo soy libre de no someterme.

Y otra vez corresponde destacar que me someto a la ley que yo asumo; de otro modo el sometimiento a ella se convierte en algo mecánico.

### 4. La libertad como idea:

Yo soy propiamente libre al ampliar mi orientación mundanal y me elevo a las ideas de las que ella depende. Tomo entonces conciencia de condiciones y posibilidades de acción, dejando que distintos motivos actúen sobre mí (pensemos, por ejemplo, en todo lo que nos pueden inspirar las ideas de justicia, bien común, solidaridad, paz). Esto significa que me elevo a la generalidad de esas ideas, pero para tenerlas nada más que como un referente a la hora de una toma de decisión.

Las ideas son infinitas (ya en el propio Kant, por lo demás, en cuanto son *síntesis inacabadas de representaciones*), y por lo tanto al fijar su contenido (diríamos «decodificarlo») y actuar en consecuencia, convierto a la idea en ideología.

## 2

En apariencia estamos aquí ante algo ineludible.

Se entrelaza con ello el problema de la acción en la filosofía, en lo que entra en discusión desde el fracaso de la aplicación del modelo político de Platón en Siracusa hasta la relación de Heidegger con el nazismo.

Es la gran pregunta que ha causado tantos desvelos: ¿Cómo actuar (políticamente) sin caer en lo ideológico?

Jaspers es también uno de los que se ha desvelado por ello. En su pensamiento la acción está pensada, siguiendo la línea de Kant, desde la posibilidad de una «acción incondicional» (*unbedingtes Handeln*).

De la *existencia* en su relación con el mundo provienen ideas que lo gobiernan y tienen que ver con lo que Jaspers llama el «espíritu» (*Geist*). Digamos que una de esas ideas puede ser la justicia. La

justicia constituye de este modo una posible expresión de la acción incondicional (cf. Ph. II, 299).

Ahora bien, la forma como realicemos la justicia, qué medidas concretas tomemos, si acaso la idea de justicia la traducimos en una ideología, todo ello corresponde ya a las demandas de un «actuar-según-finalidades» (*Zweckhandeln*):

*Actuar-según-finalidades* está condicionado por la finalidad a hacer explícita y la cual es nada más que medio [porque está supeditada siempre a otra superior]. El actuar incondicional, al contrario, es él mismo querido como tal [...] Mientras que al actuar-según-finalidades le gustaría conocer una finalidad última, que empero nunca puede encontrar, el actuar incondicional no necesita, en cambio, una finalidad última, ya que lo es en sí mismo como expresión de un ser (Ph. II, 294).

Pero, atendamos bien a lo que ocurre con esta acción incondicional, por ejemplo la de la justicia, en un mundo caracterizado enteramente por el condicionamiento. Aquí se produce inevitablemente un choque:

La incondicionalidad no tiene una relación tranquila con el ser-ahí; es recién en el quiebre del ser-ahí el movimiento de su realización. / El hombre, el único ser [*Wesen*] actuante, está de hecho en un *quiebre* con su ser-ahí (Ph. II, 296).

Dicho sea de paso, Jaspers sostiene que sólo el hombre actúa, el resto de la naturaleza, incluyendo los animales, es parte de un acontecer (*Geschehen*):

Desde el movimiento de los astros hasta las transformaciones sobre la superficie terrestre sólo hay acontecer. Planta y animal viven en una inconsciente relación-de-finalidades [*Zweckbezogenheit*] de su ser-ahí cerrado en sí mismo. Sólo el hombre actúa (Ph. II, 292).

Pues bien, este único ser actuante, que, como veíamos, está en un quiebre con el ser-ahí, lo está también con la naturaleza:

Él quiebra con la naturaleza, con el fin, o bien de hacerse uno con ella libremente, o bien caer en ella salvajemente, lo que no es un retorno a la naturaleza, sino una desvirtuación del hombre, que no puede dejar de ser hombre (Ph. II, 297).

Pero luego ese quiebre (que también incluye a la técnica), se amplía a toda forma de «orden-del-ser-ahí» (*Daseinsordnung*) como Estado, sociedad, iglesia.

Desde esta perspectiva vinculada con el planteamiento de que el hombre no agota su ser como mero ser-ahí, Jaspers dirige su atención a lo que sucede con el delincuente, el enfermo mental (*Geistes-krankte*) y el suicida, porque efectivamente ellos también quiebran a su manera con el *orden-del-ser-ahí*, incluso con la vida, como es el caso del suicida, el cual de alguna manera puede decir en los momentos previos a su acto fatal: aquí mando yo, y ese «yo» que así discurre y osadamente decide, ya no es mero ser-ahí (cf. Ph. II, 298, 300 ss.).

Ello explica también por qué nuestro Jaspers está tan cautivado por Van Gogh, Strindberg y Nietzsche, a los cuales les dedica importantes obras.

## 3

Conjugándose en el siguiente paso todos los elementos anteriores —acción incondicional y quiebre con el orden del mundo del ser-ahí—, la acción está pensada ahora desde la «acción interna» (*inneres Handeln*).

Encontramos en la acción interna una clave de la mayor relevancia con vistas a lo que nos prepara para la acción:

Yo no actúo sin que al mismo tiempo genere efectos sobre mí mismo. No proyecto solamente posibilidades del actuar en el mundo en ensayos y planes internos, sino que advierto mis impulsos al contemplarlos, adopto una posición en cuanto a afirmarlos y elevarlos, o en cuanto a despreciarlos y reprimirlos. Por medio de medidas que reflejan lo que soy propiamente y lo que debería hacer, genero efectos sobre las primeras motivaciones de mis sentimientos, modos de ver, juicios de valor (Ph. II, 322).

La acción interna, así descrita, nos hace ver como por la contraparte, cuando ella falta, caemos en el activismo. Y, fijando nuestra atención en este último fenómeno —el activismo— salta a la vista que representa uno de los signos del hombre contemporáneo.

Si atendemos a la visión de nuestro tiempo desde el dominio de la técnica, que encontramos en *La situación espiritual de nuestro tiempo* de 1931, el activismo, la premura, todo ello unido a una

vertiginosa velocidad del cambio, son claros signos de esa situación<sup>63</sup>.

No hay nunca suficiente tiempo para el pensar, como no lo hay tampoco para la maduración de la acción interna. De pronto nos encontramos, por ejemplo, iniciando la clonación vegetal, animal y humana.

Y la cuestión es, según agrega nuestro autor, que sólo gracias a esa acción interna realizada a fondo podemos dejar de ser una pelota (*Spielball*) que es lanzada en una y otra dirección por distintos campos de fuerzas.

Jaspers nos recuerda además que la acción interna en la historia se ha hecho presente a través de distintas prácticas como los ejercicios de san Ignacio de Loyola, la elevación mística, la iniciación en la escuela pitagórica, el yoga (cf. Ph. II, 323).

Pero esa *psicagogia* (*gobierno de las almas*) —pensemos, por ejemplo, en los chamanes, en la medida en que nuevamente lo dominante puede ser aquí lo técnico (técnicas para el gobierno de las almas como lo que analiza Foucault en *Tecnologías del yo*)— puede acarrear una desvirtuación de nuestro yo (y evidentemente cuando lo más relevante es algo externo, a saber, lo técnico). En este caso, la mentada psicagogia en sus distintas formas se convierte en pedantería:

En razón de esto no hay que despreciar las aptitudes en la conducción de la vida, en el trato consigo mismo, en los órdenes del diario vivir; el ser-sí-mismo es el señor de ellas, y [por lo tanto] no está sometido a ellas (Ph. II, 324).

Por último, la propia filosofía, en particular, lo que aquí hemos desarrollado, siguiendo a Jaspers —el «esclarecimiento existencial»—, es parte también de esa acción interna (y, en este sentido, prepara al hombre para la acción externa).

Tengamos en cuenta cómo en este caso, si efectivamente logramos el consabido *esclarecimiento*, ese logro ha visto la faz del día exclusivamente gracias al poder de la palabra, sin la necesidad de la práctica de determinados rituales, o, si se quiere, el ritual es aquí la palabra.

63. Cf. K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Walter de Gruyter, Berlin, 1971, pp. 32 ss.; ed. cast.: *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*, trad. de R. de la Serna, Labor, Barcelona, 1955.



Volvamos a la libertad.

Sabemos a partir de la cuarta antinomia de Kant que la libertad no es en absoluto demostrable. Esto se plantea de modo similar en Jaspers, en el sentido de que no la podemos objetivar, porque apenas lo hacemos, ella deja de ser: queda sometida a las condiciones del modo de ser del mundo en el que todo es en principio objetivable, de acuerdo a la causalidad, que niega la absoluta espontaneidad de la libertad.

Frente a este *impasse*, Jaspers presenta las siguientes salidas. Dejemos que él mismo las exponga:

1. «La pregunta si acaso ella sería, tiene su *origen* en mí mismo, que *quiero* que ella sea» (Ph. II, 175).

Siguiendo este mismo pensamiento, por ejemplo, los mitos tienen un modo de ser similar: aunque se trate probablemente de fantasías y ficciones, ellos son porque *queremos* que sean, y si ese querer es tan fuerte pueden llegar a tener una fuerza arrolladora capaz de darle un nuevo rumbo a una sociedad en particular o a la humanidad toda (pensemos, por ejemplo, en el mito de las cuatro edades del mundo).

2. «Si pregunto si acaso la libertad es, entonces la pregunta es al mismo tiempo mi hacer [...]» (*ibid.*).

Esto quiere decir que, en tanto pregunto, ya es con ello la libertad; de otro modo, no podría propiamente preguntar. Sólo desde el punto de partida de mi ser-libre puedo preguntar por la libertad.

Ello se conecta con el pensamiento de que la libertad nunca la *pruebo*, sino que la *vivo*. «La libertad se muestra no a través de mi saber, sino de mi acción» (cf. Ph. II, 176).

La libertad es el concepto fundamental de la filosofía. El filósofo es sólo su despliegue y realización. Para quien quiere ser-sí-mismo, ella es el *signum* del «esclarecimiento existencial».

3. Pero, si la libertad es ella misma y ante todo posibilidad, así lo es también la no-libertad. Como ser-sí-mismo no soporto la posibilidad de su negación. Al sentir eso como insoportable, tomo conciencia de mí mismo: porque, si se anuncia algo que no depende de mí, al no poder soportarlo, me encuentro conmigo mismo y afirmo también mi libertad. En cierto modo, ella ya es en la exigencia (*Forderung*) de que algo, y lo fundamental, tiene que depender de mí.

Ya adelantábamos que en el momento de elegir esto o lo otro, lo que está sobre el tapete es si antes me he elegido a mí mismo. Y si no es así, lo más probable es que elija cualquier cosa, o más bien, que me deje arrastrar sumándome a lo que los otros eligen por mí.

En esto radica la resolución (*Entschluss*) en Jaspers. Cualquier elección que haga de esto o lo otro, sin antes haberme elegido a mí mismo, resulta vana, superficial o arbitraria. Trátase aquí de lo que Jaspers llama «elección existencial». Lo decisivo de la elección es que yo eligo.

En Heidegger aparece la elección ya en relación a los «modos existenciaríos» —autenticidad, inautenticidad, cotidianidad—. Lo que está en juego es si ante todo me elijo a mí mismo o no:

Y porque el *Dasein* es en cada caso esencialmente su posibilidad, puede este ente «elegirse» [*wählen*], ganarse, puede perderse, esto es, nunca y sólo «aparentemente» haberse ganado<sup>64</sup>.

Mas, no solamente hay este enlace, sino ante todo con la resolución misma, que Heidegger llama *Entschlossenheit*:

Este eminente modo propio de la aperturidad, atestiguado en el *Dasein* mismo por su conciencia —*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*— es lo que nosotros llamamos la resolución [*Entschlossenheit*]<sup>65</sup>.

Jaspers plantea que el posible ser-sí-mismo corresponde a una tarea infinita, y que a su vez no puede esperarse que la idea que ha de orientar mi acción haya llegado a ser suficientemente plena. Tengo que elegir. La libertad está más allá de toda objetivación y de toda generalización.

64. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 42, trad. mía.

65. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, cit., p. 314. *Entschluss* lo hemos traducido en Jaspers igual como «resolución», pero ello tiene su justificación desde el momento que ambos pensadores están en cierto modo definiendo un mismo fenómeno, aunque siguiendo distintos caminos. El diccionario *Langenscheids* traduce ambos términos, *Entschluss* y *Entschlossenheit*, como «resolución» y lo mismo hace el *Slaby/Grossmann*. Cf. *Langenscheids*, Berlin, 1988; *Slaby/Grossmann*, Brandstetter, Wiesbaden, 1973.

La resolución libre que conduce a la acción es a partir del querer, respecto del cual no hay nada anterior, tampoco un supuesto «querer del querer».

La resolución, hecha una con este querer, es, por lo mismo, a la manera de un *salto*, y no como resultado de raciocinios (de la razón suficiente). Si no fuera así, llegaría nada más que a probabilidades, y con ello no habría propiamente *resolución existencial*.

La resolución es además incondicional, sin que medie en ello una consideración del éxito o fracaso. Más aún, se trata de que se asume la posibilidad del *fracaso* (*Scheitern*). También *el existente* en su posibilidad de ser-sí-mismo fracasa (refiriéndose esto a un fracaso o un éxito según los parámetros mundanales del *ser-ahí*).

La falta de resolución es falta a su vez de ser-sí-mismo. Pero lo decisivo es además que lo empuñado, lo resuelto, hay que sostenerlo:

El ser-ahí empuñado originariamente en la resolución es la *fuerza* desde la cual vivo, desde la cual todo lo nuevo se anima (Ph., 182).

Mirando ya en lontananza y centrando su mirada en esta *resolución sostenida*, Jaspers nos enseña su otra cara: ella es la «lealtad» (*Treue*), que hace posible por su parte una «temporalidad auténtica». Tan sólo *en cuanto y en tanto* soy leal a lo que he resuelto, es posible ser-sí-mismo a lo largo del tiempo de la estadía en este mundo.

Y, por último, con arreglo a la resolución sostenida lealmente en el tiempo que se cumple cuando hemos dejado atrás los esquemas, objetivaciones, apariencias, todo lo meramente dado del yo, ¿dónde llegamos? ¿Acaso a *un a-topos*, a aquel *lugar* del fundamento-sin-fundamento?

Pues sí, y es allí donde únicamente podemos llegar *trascendiendo* y donde estaría lo más esencial nuestro.

Y ¿qué es eso?

Es... el espacio de suspensión de la razón suficiente, del juego, de la fiesta, del arte, de la religión, de la filosofía, de los ensayos del hombre de salir de sí mismo al encuentro con lo Otro, a partir de cuya suspensión pueden tener un sentido las ingentes realizaciones de la razón suficiente: técnica, ciencia, moral, política, economía.

Es... lo que más amamos: la libertad.

## 2.5. PARA UNA «ÉTICA DEL JUEGO»

## 1

En el camino recorrido ha quedado claro que lo ético no es ajeno a lo lúdico.

Sobre todo con Roger Caillois hemos visto cómo los juegos de *agon* involucran una dimensión ética en la medida en que se trata de que los competidores estén en una relativa equiparidad. Si uno es demasiado apto para el juego y el otro inepto, se pierde la expectativa de cada movimiento y la incertidumbre del final.

Y tomando en cuenta el vínculo entre juego y vida, juego y sociedad, cabría decir que lo mismo ocurre en las relaciones interpersonales, en cuanto se trata de que si competimos, porque vivimos precisamente en una sociedad de la competencia, tiene que haber una equiparidad entre los competidores. Oportunamente hemos visto cómo esto acerca el juego a la democracia, en cuanto a que tiene que haber un juego democrático entre los ciudadanos (la igualdad de oportunidades).

Si traemos a colación el *alea* (con el sobreentendido del vínculo entre juego y vida), constatamos que estamos determinados por el «azar del nacimiento», por una distribución que, cabría agregar, debe ser considerada como inevitablemente injusta, de talentos y taras, capacidades e incapacidades. Y aquí es el *agon* el llamado a corregir esa injusticia originaria del azar o del destino, y de la que ya nos habla Heráclito al decir que Polemós, la guerra, es el padre de todas las cosas, y que a unos los ha hecho señores y a otros esclavos.

Dentro de estas consideraciones, hacíamos notar cómo John Rawls, en su *Teoría de la justicia*, se centra muy particularmente en este punto, llamándolo «estructura básica», en atención a que «los hombres nacidos en posiciones sociales diferentes tienen diferentes expectativas de vida».

Recordemos en este contexto unas palabras de don José Tomás Urmeneta, el gran empresario chileno del siglo XIX, y un modelo empresarial para todas las futuras generaciones, cuando dice:

La fortuna sólo es el medio de crear la grandeza de un país y de reparar las injusticias del destino y de las desigualdades de aptitudes. La acumulación de millones es el más vil de los egoísmos<sup>66</sup>.

66. Encina-Castedo, *Historia de Chile*, tomo II, Zig-Zag, Santiago de Chile, 1968, p. 1161.

Aquí observamos un testimonio de cómo el hombre suele ser perfectamente consciente de este juego entre *agon* y *alea*, aunque no se lo plantee a sí mismo en estos términos.

Y en el caso de don José Tomás tanto más se justifica esto desde el momento que se tiene en cuenta su vida, a saber, en qué juego de *alea* a él le tocó jugar. Según Encina-Castedo, Urmeneta nació en Santiago en 1808 y quedó huérfano y pobre a los diez años. Aun así, se las ingenió para poder viajar posteriormente por Europa y Estados Unidos. En 1831 regresó a Chile, dedicándose a la minería, con la buena fortuna de encontrar un rico yacimiento de bronce morados en la Mina Mollacas. Con esos ingresos comenzó a buscar una veta más grande en la Mina de Tamaya, en lo que a lo largo de dieciocho años gastó todos sus fondos. Ya sumido en la inopia, llevó a vivir en un humilde rancho de totora a su mujer e hijas, con el único bien que le quedaba: un asno. Pero en 1852, a la edad de 44 años, logró dar con un filón de buena ley, que, aun habiendo transcurrido 31 años, no acababa de agotarse. Después de este descubrimiento, fundó los establecimientos de Guayacán, de Tongoy y de Lota, y con el correr del tiempo llegó a ser inmensamente rico.

Esta fortuna amasada se tradujo en numerosas obras sociales, en cuanto a hacerse cargo de la Casa de Orates, haber sido el mecenas del Cuerpo de Bomberos, de la Sociedad de Instrucción Primaria, y otros.

Mas, es claro que ni toda la equiparidad del mundo que pudiera alcanzarse con los juegos democráticos del *agon*, esta «estructura básica» de la sociedad, esta injusticia originaria, no será corregida jamás, y habría que agregar, por suerte, porque, de lo contrario, lo que sea el azar del nacimiento que marca ya un destino, estaría también en manos del hombre. Sin embargo, ello no obsta a que dejemos de luchar por una mayor justicia.

Y corresponde agregar todavía que es tal el peso del *alea* que los propios juegos de *agon* se sustentan en ello, y por eso habría precisamente el *alea* del *agon*. En otras palabras, que compitamos, que existamos en una sociedad del *agon*, es también parte del azar o del destino, y, en este sentido, es fruto del *alea*. El juego por excelencia es, pues, el juego de *alea*. En relación con él se descubre lo más originario del juego, más aún, su dimensión ontológica.

Ello nos permite entender también cómo así no es otro que el *alea* el juego que más nos puede apasionar, más aún, que se puede literalmente apoderar de nosotros, hasta el punto de perdernos en ello, dilapidando todo lo que tenemos. Podríamos decir que ello se

debe a que éste es el juego de la vida, del mundo, del ser, el más cercano al azar y al destino.

Cuando Heidegger piensa ontológicamente el juego como juego del ser, y asegura que si el hombre juega es porque es *puesto en juego*, lo cierto es que lo que más se acerca a esa concepción son los juegos de *alea*. En el *alea* del nacimiento, pero también de las vicisitudes de la naturaleza, de la historia de la humanidad (sus erráticos bruscos cambios), de la cotidianidad (y sus giros inesperados) somos puestos en juego.

De este modo, llegamos a advertir que el jugar sobre la base del ser puestos en juego, corresponde a un modo de habitar, esto es, heideggerianamente hablando, a un *ethos*.

Lo que se revela con ello sería lo que podemos enunciar como *la ética originaria del juego*.

Mas, lo anterior puede ser mal entendido, en cuanto que se trate de instalarse en el mundo como jugadores en el sentido habitual del término. No, se trata de algo radical que alude a que la existencia humana no se debate nada más que en atención a justificaciones de cuanto hacemos y dejamos de hacer, en función de si alcanzamos o no las metas que nos hemos trazado. Y aun de esta forma, cabe aducir que ese modo de instalarse en el mundo es justamente el del *agon*, o sea, el de cierto tipo de juegos.

Mas, ¿cuál es el asunto entonces si no es el de un afirmarnos en la existencia en términos de justificaciones? El asunto es reconocer que al fin y al cabo *todas nuestras justificaciones, y las justificaciones de las justificaciones, no constituyen verdaderamente justificación definitiva alguna, y ello quiere decir, al mismo tiempo, que no existe la Justificación* (con mayúscula), el Fudamento, la Razón Suficiente, en el que pudiéramos apoyarnos y afirmarnos.

Por ello, pues, el juego, el existir como jugar y ser puestos en juego.

## 2

Si con Heidegger decimos que *el hombre juega en tanto es puesto en juego* y comparamos esto con los juegos de azar-destino de Caillois, hacemos esta comparación salvando las diferencias, puesto que en Heidegger se trata de una concepción ontocéntrica del juego, mientras que en Caillois salta a la vista que estamos ante una concepción antropocéntrica.

En la «Lección Trece» de *El principio de razón* leemos lo siguiente sobre el juego:

Apenas hemos experimentado este juego y no hemos pensado su esencia, a saber, relativamente a qué es lo que juega, y quién lo juega, y cómo debe pensarse aquí el jugar. Si aseguramos que el aquí mentado juego, en el que el ser descansa, es elevado e incluso el más elevado juego, libre de todo arbitrio, entonces se dice poco con ello, si acaso esto elevado y lo más elevado no es pensado a partir del secreto del juego (SvG, 186).

En ello se dejan entrever también desde este ángulo las aguas profundas, casi insondables, en las que bucea Heidegger. No se trata simplemente de que el hombre juega, que es jugador, que hay una dimensión lúdica de la existencia humana, sino de que el hombre juega porque está puesto en el juego del ser, desde que nacemos hasta que morimos, y en cada paso que damos.

Y el juego mismo, ¿cómo no?, permanece secreto.

En esto entra a tallar además lo que nuestro pensador tematiza como diferencia ontológica entre el ser y los entes, y ello aquí en el sentido de que tenemos que pensar ontocéntricamente el juego, y que, por el contrario, cuando lo pensamos como una «cosa» más que es, como un ente entre infinitos otros, lo enmarcamos dentro de una racionalidad, en términos de una tensión entre un conjunto de reglas y la libertad, diríamos de hacer movimientos sobre la base de lo que permiten esas reglas.

Desde luego esta manera de concebir el juego es útil y necesaria. Es la manera como lo hace el propio Caillois, por ejemplo. Pero lo que se echa de menos en ello es la dimensión ontológica del juego.

Y para entender mejor aún lo que estamos diciendo, recordemos cómo Heidegger lleva esta reflexión a una pregunta radical: Si Leibniz dice «En la medida en que Dios calcula, hace el mundo» ¿no debería haber dicho mejor: «En la medida que Dios juega, llega a ser el mundo»?

En este caso, como observamos el supuesto de que habría un «juego del ser» es traspuesto a este otro: de que habría un juego del propio Dios y de que en la medida en que él juega, es el mundo.

Es como lo que se plantea Einstein, cuando dice tal vez de una manera tan apresurada como Leibniz con el supuesto de un Dios que calcula: «Dios no juega a los dados», y esto nos lleva a preguntarnos: ¿no será justo al revés: qué Dios juega a los dados?

Y un Dios que juega a los dados, ya lo veíamos, es probablemente más propiamente Dios que uno que no juega, porque este último, por no jugar a los dados, como sostiene Einstein, se deja conocer en la medida en que vamos descubriendo toda la legalidad que

pone en acción en el universo, y que además permite que éste sea. Un Dios que juega, lisa y llanamente: un Dios-Jugador sería probablemente *más divino* que un Dios calculador (sin entender esta expresión en un sentido peyorativo), un dios que «no juega a los dados», un dios apegado a la razón suficiente y al principio de no-contradicción.

Mas, la cuestión es a la vez que, al dimensionar de este modo lo que sea el juego (hurgando, por decirlo así, en su «secreto ontológico»), entendemos de rebote también de manera adecuada el ser del hombre como jugador. Él está puesto en juego en el juego del ser, y agreguemos aquí que es un juego de vida y muerte. Para Heidegger el hombre no es solamente el ente que está abierto al ser, sino que es también ser-a-la-muerte, el ente que se adelanta a la posibilidad del morir, que existe en función de que ha de morir. Leemos también en la Lección Trece:

La muerte es la donación-de-medida impensada de lo inconmensurable, esto es, del más elevado juego al cual es traído el hombre en la Tierra, en el que él es puesto.

Y añadamos nosotros aquí: es puesto a su propia ventura y riesgo.

De lo que nos habla esta cita es por de pronto de la muerte como «donación-de-medida» (*Massgabe*), en otras palabras, la muerte y el morir es lo que da-la-medida para el existir humano, el habitar, al decir del pensador, «*en la tierra, bajo el cielo, de cara a los divinos y con los otros mortales*».

Lo decisivo es, pues, habitar como mortales, procurando asu-mirnos como tales, como los que *podemos morir* (y hemos de morir) de manera cabal.

La muerte, a su vez, es la donación-de-medida de lo inconmensurable y que correspondería ello al más elevado juego al que es traído el hombre en la tierra, en el que él es puesto en juego a su propia ventura y riesgo.

Si hacemos en este punto nuevamente una conexión con la teoría de los juegos de Roger Caillois, fijémonos lo que resultaría de esto: que estamos aquí ante los juegos de *ilinx*, de vértigo, aquellos en los que ponemos todo en juego, incluso la vida misma. Aquí tenemos por cierto en la mira las acrobacias, el toreo, el circo, pero a su vez, si atendemos al vínculo entre juego y vida, también lo que solemos admirar como heroísmo. Precisamente el héroe sería aquel que no solamente pone su propia vida en juego, sino el que realiza



el acto que lo habrá de convertir justamente en héroe, como sacrificio (el sacrificio por lo Grande).

Precisamente del héroe, del *Dasein*, del ser-ahí «que elige su héroe», se trata en *Ser y tiempo* (cf. SuZ, 385), es decir, que él se elija a sí mismo en la posibilidad de lo heroico. Y este héroe es ante todo «ser-a-la-muerte». El hombre enfrentado al morir realiza el más elevado de los juegos, aquel que roza lo heroico.

## 3

De esta forma podemos entender el *ethos* de lo lúdico.

Mas, ¿acaso no se repelen lo ético y lo lúdico? Ciertamente que sí, cuando nada más vemos en lo ético la seriedad de una ética valórica, una ética normativa. No, cuando advertimos que lo ético debe ser pensado desde la posibilidad de un *ethos* originario, del modo como puede habitar auténticamente el hombre en la cuaterna, al modo de entrar en el juego de espejos de los cuatro parajes de Tierra, cielo, divinos y mortales, llamados a cuidar esa cuaterna y que se asuman en el ser puestos en juego de cara a la muerte.

Y añadiría a esta ética de lo lúdico un último punto que es probable que se aparte del pensamiento heideggeriano: que estemos en la disposición de redistribuir equitativamente en nuestra sociedad del *agon*, en la medida de lo posible, lo que inequitativamente ha sido distribuido en el origen.



## Anexo

### LA RAZÓN SUFICIENTE: DE LEIBNIZ A SCHOPENHAUER

*Sandra Baquedano\**

#### 1

En Leibniz todo responde a un por qué final debido al cual este mundo de la multiplicidad ha sido creado por Dios, teniendo en cuenta que no es un mundo necesario, sino uno de los «mundos posibles» que la mente divina concibe. Su existencia es *contingente* (no necesaria), es una *verdad de hecho*, sobre la cual sólo es posible encontrar un principio de razón suficiente que permite explicar «que es así y no de otro modo». Esta razón no es una causa en el sentido de la causación mecánica, sino que expresa, por el contrario, un orden que debe relacionarse con la libertad de elección.

De esta manera, Leibniz se propone conciliar el determinismo con la libertad en función de que la causa libre del universo es Dios.

El elemento último e irreductible que entra en la composición, tanto del mundo físico como espiritual, es la «mónada»:

La *Mónada* de que hablamos aquí, no es otra cosa que una sustancia simple, que forma parte de los compuestos; simple, es decir, sin partes<sup>1</sup>.

Esta sustancia individual absolutamente simple, indivisa, sin extensión ni figura es la verdadera sustancia, y es al mismo tiempo un

\* Magister en Filosofía del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile.

1. G. W. F. Leibniz, *Monadología*, cit., parág. 1.

átomo espiritual. Excluida la divisibilidad de cada mónada y la posibilidad de ser producidas o alteradas las unas a las otras, se desprende de esto que no pueden tener principio sino por creación instantánea en la que Dios determinó la ley de la evolución interna de su ser y sus percepciones; por consiguiente, no pueden, a su vez, acabar sino por aniquilación, esto es, por intervención directa de Dios.

Partiendo de esto, nos respondemos a la interrogante de por qué este mundo es así con todas sus dimensiones, formas, olores, sonidos y colores implicadas ya de antemano por todas las fuerzas combinatorias en los cambios que exhibe: este mundo es así y no de otro modo por un principio de conveniencia ya que entre todos los mundos posibles Dios elige «el mejor».

La presencia del mal es necesaria y no puede ser, de ninguna manera, una verdadera objeción contra la bondad del creador. El mal es condición para el bien, en atención a que su presencia en este mundo es el *minimum* necesario para que el sumo bien pueda distinguirse y resplandecer.

Por otro lado, la mónada en su individualidad inextensa e impenetrable, abarca también la máxima universalidad. Cada una constituye un punto de vista global sobre el mundo: es todo el mundo desde un punto de vista. Así pues, ellas poseen «perspectiva», la cual es distinta de la totalidad, y corresponde así a una representación del universo, un «microcosmos».

Todas las cosas están ligadas las unas a las otras en la medida en que cada mónada posee como actividad propia la percepción que es definida como: «El estado pasajero que comprende y representa una multitud en la unidad, o en la substancia simple»<sup>2</sup>.

Aunque debe tenerse presente que ninguna mónada tiene una correspondencia directa con las otras, puesto que no tienen «ventanas» ni «puertas» mediante las cuales pueda entrar o salir algo. Todo lo que sucede en ellas deriva exclusivamente de un principio interno:

La acción del principio interno que realiza el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse *Apetición*: es cierto que el apetito no puede alcanzar siempre y por entero toda la percepción a la que tiende, mas siempre consigue algo de ella, y alcanza percepciones nuevas<sup>3</sup>.

2. *Ibid.*, parág. 14.

3. *Ibid.*, parág. 16.

Ahora bien, entre Dios, que es la Mónada por excelencia, y las demás que son creadas, existe una diferencia notable, ya que mientras aquellas creadas representan el mundo desde un determinado punto de vista, Dios representa la mónada desde dónde todas las percepciones son apercibidas, y desde dónde todas las ideas son claras. De este modo, las percepciones de las mónadas creadas son limitadas, dada su incapacidad de conocer la totalidad de las verdades de razón y las verdades contingentes. En este sentido, ellas están aisladas (embotadas) en sí mismas, no obstante ser cada una «un espejo del universo». Pues hay una armonía y una hospitalidad universal con todo lo que nos rodea que permite que cada sustancia exprese exactamente a todas las demás:

Ahora bien, este enlace o acomodamiento de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás, hace que cada sustancia simple tenga relaciones que expresen todas las demás, y que ella sea, por consiguiente, un espejo viviente y perpetuo del universo<sup>4</sup>.

Esto ocurre a pesar de que esa percepción o representación es sólo consciente para una pequeña parte del universo. Mas, esto no tiene una real significancia, ya que de uno u otro modo todo está ligado; y al ser el universo algo pleno, cada movimiento en una conexión divina resuena espiritual y factualmente en todos los demás cuerpos. Y aunque pasemos revista a los movimientos intra-atómicos de la Física actual, Leibniz diría que ellos transcurren como transcurren porque todos los estados internos de las mónadas están sincronizados por la coordinación divina preestablecida.

Todo sucede en un orden perfecto, puesto que Dios, «el gran relojero», ha sincronizado todos los pensamientos y los movimientos, fuerzas y manifestaciones en una *armonía preestablecida*; «ese maravilloso orden resulta del hecho de que la naturaleza es el reloj de Dios».

De acuerdo con Leibniz, el principio de razón se extiende a la totalidad del ente: nada *es* sin razón, nada *es* sin por qué, lo que al final remite a un «gran relojero».

(¿O existe nada más que el reloj sin el relojero?).

4. *Ibid.*

2.1. Nótese el potencial de la metáfora del reloj, que es capaz de trasladarnos a otro estadio del principio, al adquirir una nueva significación en Schopenhauer (en lo que se contrapone su peculiar *pesimismo* al *optimismo* leibniciano):

Podríamos comparar a los hombres con relojes a los que se les da cuerda y andan sin saber por qué; y cada vez que un hombre es engendrado o nacido, el reloj tiene cuerda de nuevo para repetir al pie de la letra la sonata ya tocada tantas veces, compás por compás, con insignificantes variaciones. Cada individuo, cada rostro humano no es más que un breve ensueño de la eterna voluntad de vivir, del genio inmortal de la naturaleza<sup>5</sup>.

Y es Schopenhauer quien se cuestiona el por qué el mundo asume estas formas y sonidos, y en qué descansan estas fuerzas y cambios que exhibe, dándose cuenta de que la esencia de los objetos de estudio de la ciencia y del conocimiento que se sostiene sobre el principio de razón suficiente, sigue siendo un misterio, una cosa extraña y desconocida. Puesto que si bien el nexo causal suministra la regla y la ordenación en el tiempo y el espacio, éstas sólo tienen validez para las representaciones, para la objetividad en general, y por consiguiente sólo existen en relación a un sujeto de manera condicional.

Este planteamiento consiste en que las causas y razones de cualesquiera fenómenos se reducen a causas y razones que *nosotros nos representamos* y estimamos *suficientes*. En ello resuena el perpetuo viaje de descubrimiento, que caracteriza a la ciencia, según nos

5. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. de E. Ovejero y Maury, Porrúa, México, 1998 y trad. de P. López de Santa María, Trotta, Madrid, 2003, cap. 58. A modo del *tic-tac*, de los relojes que somos, nos hemos trasladado con Schopenhauer a un estadio existencial desde donde conocí la historia de Sixto Martínez relatada por Eduardo Galeano: *Sixto Martínez cumplió el servicio militar en un cuartel de Sevilla*. «En el medio del patio de ese cuartel, había un banquito. Junto a ese banquito, un soldado hacía guardia. Nadie sabía por qué hacía la guardia del banquito. La guardia se hacía porque se hacía, noche y día, todas las noches, todos los días y de generación en generación los oficiales transmitían la orden y los soldados la obedecían. Nadie nunca dudó, nadie nunca preguntó. Si así se hacía, y así siempre se había hecho. Por algo sería. Y siguió siendo así hasta que alguien, *no sé qué General o Coronel*, quiso conocer la orden original. Hubo que revolver a fondo los archivos. Y después de mucho hurgar, se supo. Hacía treinta y un años, dos meses y cuatro días, un oficial había mandado montar guardia junto al banquito, que estaba recién pintado, para que a nadie se le ocurriera sentarse sobre la pintura fresca» (Revista Relajo, año 2, n.º 4).

muestra Heisenberg en *Viaje del arte al interior*, en este caso, un viaje al interior de la biología<sup>6</sup>.

Unos biólogos, en los que se encarna la razón, emprenden este *viaje al interior* y comienzan preguntándose por el papel de diversos órganos y sistemas que van apareciendo ante su mirada escrutadora: raíz, tallo, hoja, rosa, la interacción entre estas partes. Luego, a través de los tejidos, el viaje prosigue hacia su estructura celular. Desde allí, se internan hacia la organización bioquímica de los componentes celulares. Finalmente, al llegar el viaje a su destino, toman nota de un paquete de información escrita sobre la doble cadena del ADN. En esta colección de informaciones ven los biólogos una especie de ser primigenio, en el cual se borra toda frontera entre materia viviente e inerte y por tanto sólo cabría hablar de una molécula muy compleja. Ante esta molécula los biólogos se encuentran de cara al enigma nada menos que del origen de la vida.

Heisenberg nos hace ver que el camino de la biología hacia el interior no es infinito, porque ha encontrado un fin en la doble cadena del ADN, y, sin embargo, éste no es un fin último. Ante la enigmática frontera entre lo vivo y lo inerte no cabe ahora más que hacer uso de los pasajes de vuelta con lo ya ganado. Estos pasajes serían como el *reddendae rationis*, la *vuelta a dar la razón o fundamento a los fenómenos*, en este caso biológicos, que desde ya la tienen.

2.2. Dentro de la obra temprana de Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, las tres primeras raíces del principio tienen que ver con las condiciones de representación de los objetos, y la cuarta con lo ético, con el obrar. Esta cuarta raíz, empero, no se sustenta en causas, sino en *motivaciones*:

Y de aquí se colige esta importante proposición: *la motivación es la causa vista por dentro*. Ésta se nos presenta aquí de una manera completamente distinta, en otro medio distinto, para otro modo de conocer absolutamente diverso: por eso es menester exhibirla como una forma esencial y peculiar de nuestro principio, que aparece como *principio de razón suficiente del obrar, principium rationis sufficientis agendi, o más breve, como ley de la motivación* [...] Esta visión profunda es la piedra angular de toda mi metafísica<sup>7</sup>.

6. Cf. W. Heisenberg, *El viaje del arte al interior. Encuentros y conversaciones con Einstein y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1985.

7. A. Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. de L.-E. Palacios, Gredos, Madrid, 1981, p. 208.

Sin embargo, hay un doble carácter en esta cuarta raíz, ya que, por una parte, significa ceñirse a la razón suficiente del actuar ético, pero, por otra parte, independencia de la razón suficiente. Esto último se debe a que para Schopenhauer nuestro actuar está suscitado en definitiva por la com-pasión, y ésta, por su carácter espontáneo, porque significa salir de sí mismo al encuentro del otro, equivale a una suspensión de la razón suficiente.

Mas, esta suspensión se realiza preferentemente en el arte, que Schopenhauer caracteriza atingentemente como «la consideración de las cosas independientemente del principio de razón, en oposición a aquella otra manera de considerar las cosas, que es la vía de la experiencia y de la ciencia»<sup>8</sup>.

De esta manera, el género de conocimiento que considera la esencia del mundo independiente y fuera de toda relación, es el arte, que es obra del *genio*. Mediante el arte se reproducen las ideas eternas, esenciales, concebidas en la pura contemplación. Y según la materia que el artista escoja para la reproducción, su arte será considerado plástico, musical, etc. El arte aísla el objeto del mundo fenoménico y lo convierte en representante del todo.

Así, pues, la obra de arte no pertenece a la realidad y es portadora de algo distinto a los intereses implícitos de la razón suficiente. La obra de arte es mediación entre la Tierra y las ideas, y el genio, quien es capaz de ver la idea en el fenómeno y en la brutal realidad de la vida. A través de su obra él nos «presta sus ojos» para adquirir *otra* visión. El genio es el médico, que nos da la clave para elevarnos y «saltar» sobre el principio, siendo su obra *Medicina Mentis*<sup>9</sup>. Lo que la naturaleza balbucea lo expresa el artista:

Él comprende la naturaleza como con medias palabras; expresa inmediatamente de una manera definitiva lo que ésta no haría sino balbuceando<sup>10</sup>.

Interpretada en todo su alcance, la *Medicina Mentis* es, en concordancia con su nombre, el remedio para nuestra mente contaminada por la razón suficiente. Ella nos permite el acceso a lo más esencial: «la identidad metafísica de todos los seres».

Gracias a la *Medicina Mentis* uno se ocupa ya no más de las relaciones sometidas bajo el imperio del principio, puesto que con apo-

8. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, cit., cap. 36.

9. *Ibid.*, cap. 45.

10. *Ibid.*



yo en él no se obtiene el conocimiento ni la comprensión adecuada en la explicación de procesos o fenómenos. Es por ello que el genio no se preocupa del *dónde*, del *cuándo*, del *por qué* ni del *para qué*, sino únicamente de lo que las cosas son.

Y así como el arte es sin-razón, sin-fundamento (*grundlos*), así también lo es, a fin de cuentas, lo que Schopenhauer ha pensado como «voluntad universal», origen y esencia del mundo.



## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H., *Vita activa*, Piper, München, 1999.
- Bataille, G., *El erotismo*, trad. de A. Vincens, Tusquets, Barcelona, 1992.
- Baudrillard, J., *De la seducción*, trad. de E. Benarroch, Cátedra, Madrid, 1991.
- Baudrillard, J., *La transparencia del mal*, trad. de J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1995.
- Borges, J. L., *Ficciones*, «La lotería en Babilonia», en *Obras completas*, Emecé, Barcelona, 1989.
- Borges, J. L., *Antología poética 1923-1977*, Alianza, Madrid, 1999.
- Caillois, R., *Teoría de los juegos*, trad. de R. Gil Novales, Seix Barral, Barcelona, 1958.
- Caillois, R., *Los juegos y los hombres*, trad. de J. Ferreiro, FCE, México, 1967.
- Camps, V. (ed.), *Historia de la ética*, tomo III, art. «La psicología moral (de Piaget a Kohlberg)» de J. Rubio Carracedo, Crítica (Grijalbo), Barcelona, 1989.
- Capra, F., *El tao de la Física*, trad. de J. J. Alonso Rey, Luis Cárcamo Editor, Madrid, 1984.
- Deleuze, G., *Lógica del sentido*, trad. de M. Morey, Paidós, Buenos Aires, 1989.
- Eliade, M., *El mito del eterno retorno*, trad. de R. Anaya, Alianza, Madrid, 1993.
- Encina-Castedo, *Historia de Chile*, tomo II, Zig-Zag, Santiago de Chile, 1968.
- Estrella, J., *El universo hoy*, Universitaria, Santiago de Chile, 1998.
- Fichte, J. G., *El destino del hombre*, trad. de V. Romano, Aguilar, Madrid, 1963.
- Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Karl Alber, Freiburg Br., 1979.
- Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, t. I, trad. de J. J. Utrilla, FCE, México, 1990.

- Freud, S., *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, en *Obras completas* vol. 12, Amorrortu, Buenos Aires, 1996.
- Giannini, H., *Del bien que se debe y del bien que se espera*, Dolmen Ediciones, Santiago de Chile, 1997.
- Hawking, St. W., *Historia del tiempo*, trad. de M. Ortuño, Crítica (Grijalbo), México, 1988.
- Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971; ed. cast.: *La proposición del fundamento*, trad. de F. Duque y J. Pérez de Tudela, Serbal-Guitard, Barcelona, 1991; otra trad.: *El principio de razón*, en *¿Qué es filosofía?*, trad. de J. L. Molinuevo, Narcea, Madrid, 1978.
- Heidegger, M., *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1971; ed. cast.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. de J. M.<sup>a</sup> Valverde, Ariel, Barcelona, 1983.
- Heidegger, M., *Was heisst denken?*, Max Niemeyer, Tübingen, 1961; ed. cast.: *¿Qué significa pensar?*, trad. de H. Kahnemann, Nova, Buenos Aires, 1964.
- Heidegger, M., *Sprache und Heimat*, en *Gesamtasugabe*, tomo 13, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1983.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Felix Niemeyer, Tübingen, 1977; ed. cast.: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge E. Rivera, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, y Trotta, Madrid, 2003; *Ser y tiempo*, trad. de J. Gaos, FCE, México, 1962.
- Heidegger, M., *La constitución ontoteológica de la metafísica*, en *Identidad y diferencia*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1999.
- Heidegger, M., *Das Ding*, «... dichterisch wohnet der Mensch...», en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1978; ed. cast.: *La cosa*, «... poéticamente habita el hombre...», en *Conferencias y artículos*, trad. de E. Barjau, Odos, Barcelona, 1994.
- Heidegger, M., *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2001.
- Heisenberg, W., *El viaje del arte al interior. Encuentros y conversaciones con Einstein y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1985.
- Jaspers, K., *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin/Heidelberg, 1955.
- Jaspers, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München, 1959; ed. cast.: *Origen y meta de la historia*, trad. de F. Vela, Altaya, Barcelona, 1998.
- Jaspers, K., *Philosophie II. Existenzerhellung*, Piper, München, 1994; ed. cast.: *Filosofía*, trad. de F. Vela, Revista de Occidente/Universidad de Puerto Rico, Madrid/San Juan de Puerto Rico, 1958.
- Jaspers, K., *Die geistige Situation der Zeit*, Walter de Gruyter, Berlin, 1971; ed. cast.: *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*, trad. de R. de la Serena, Labor, Barcelona, 1955.
- Jodl, Fr., *Geschichte der Ethik*, vol. I, cap. XIV «Leibniz», Cotta, Berlin, 1920.

- Kafka, F., *Der Bau*, en *Beschreibung eines Kampfes*, Fischer, Frankfurt a. M., 1989.
- Leibniz, G. W. F., *Theodizee*, Insel, Frankfurt a. M., 1986; ed. cast.: *Teodicea*, en *Obras*, tomo V, trad. de P. Azcárate, Casa Editorial de Medina, s/a.
- Leibniz, G. W. F., *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, Felix Meiner, Hamburg, 1956.
- Leibniz, G. W. F., *Monadologie*, Felix Meiner, Hamburg, 1956; ed. cast.: *Monadología*, trad. de M. Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1983.
- Leibniz, G. W. F., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. de J. Echeverría Ezponda, Editora Nacional, Madrid, 1983.
- Lévi-Strauss, Cl., *Antropología estructural*, trad. de E. Verón, Paidós, Barcelona, 1995.
- Löwith, K., *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, en Informe de Sesiones de la Academia de Ciencias de Heidelberg —clase histórico-filosófica—, 1960, Heidelberg, 1960.
- Machiavelli, N., *The Prince*, Enciclopedia Británica, The Great Books, vol. 33, The University of Chicago, 1952, cap. XXV.
- Parra, N., *Hojas de Parra*, Cesoc Ediciones, Santiago de Chile, 1996.
- Pascal, B., *Pensées*, Enciclopedia Británica, The Great Books, vol. 33, The University of Chicago, 1952, Sección III.
- Paz, O., *La llama doble*, Seix Barral, Barcelona, 1993.
- Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986.
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, trad. de M.<sup>a</sup> D. González, FCE, México, 1995.
- Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. de L.-E. Palacios, Gredos, Madrid, 1981.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, trad. de E. Ovejero y Maury, Porrúa, México, 1998; trad. de P. López de Santa María, Trotta, Madrid, 2003.
- Schulz, W., *Grundprobleme der Ethik*, Neske, Stuttgart.
- Weischedel, W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegund einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, vol. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.

## NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

**Para otras publicaciones visite:**

[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escríbanos a:

[lecturasinegoismo@gmail.com](mailto:lecturasinegoismo@gmail.com)

Referencia libro:3978



## Cristóbal Holzapfel

Es doctor en filosofía por la Universidad de Friburgo, Alemania. Actualmente ocupa el puesto de profesor titular de la Universidad de Chile, siendo también profesor huésped de la Universidad Austral de Chile, de la Universidad Andrés Bello, y de la Universidad de San Juan, Argentina.

Hasta ahora ha publicado *Das Gewissen bei Heidegger und in der Tradition*, Frankfurt, 1987; *Ser y Universo*, Santiago de Chile, 1991; *Conciencia y mundo*, Santiago de Chile, 1993 y *Aventura ética. Hacia una ética originaria*, Santiago de Chile, 2000.

En 1998 fue designado por el presidente de la República de Chile como integrante del Consejo Superior de Ciencia y Tecnología de FONDECYT.

ISBN 84 - 8164 - 593 - 1



9 788481 645934